

Université de Montréal

**Des géographies Two-Spirit?**  
**Du concept de trans-*Nation*-alités pour articuler l'imbrication entre identité,  
communauté et territoire**

par Alexe Lépine-Dubois

Département de géographie  
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès sciences en géographie

Juillet 2018

© Alexe Lépine-Dubois, 2018

## Résumé

Le colonialisme en Amérique du Nord s'est employé à déstructurer les systèmes sociaux autochtones pour mieux s'appropriier les territoires. Pour y parvenir, l'hétéropatriarcat s'est avéré un outil efficace au sein duquel se déploient des dynamiques de pouvoir – racisme, sexisme, homophobie et transphobie – imposées aux communautés autochtones qui les ont souvent intériorisées. Ainsi, les personnes maintenant nommées Two-Spirit, auparavant hautement valorisées au sein de leurs communautés puisqu'elles transcendaient les domaines féminins et masculins, apportant des visions du monde uniques, ont été la cible d'oppressions répétées visant à les faire disparaître. Pourtant, elles ont résistées et sont encore là, leurs parcours marqués par la(es) mobilité(s), comme c'est le cas en général des Autochtones en raison de politiques d'urbanisation et d'une histoire caractérisée par le mouvement (nomadisme, semi-nomadisme, délocalisations forcées par l'État). Toutefois leurs pratiques spatiales demeurent méconnues. Or, s'intéresser à leurs manières de naviguer et négocier des contextes socio-spatiaux complexes permet de considérer les relations entre les espaces qui ne s'inscrivent pas dans la distance mais dans une superposition territoriale, rendant compte d'un *in-betweenness* spatial. S'appuyant sur une ethnographie multi-sites et une étude de cas à Montréal où des entrevues semi-dirigées prenant la forme de récits de vie et un groupe focus ont été conduits, cette recherche explore ce paradoxe spatial, en théorisant le concept de trans-*Nation*-alités déstabilisant les appréhensions territoriales hégémoniques basées sur les États-nations issues du colonialisme, recentrant les Nations autochtones tout en articulant que les façons de se mouvoir, de se créer sa propre place *entre* et à travers ces superpositions socio-spatiales tissent des géographies Two-Spirit. Ces interactions étroites entre les pratiques et les parcours des Autochtones Two-Spirit et les espaces renforcent les connexions aux Nations autochtones et aux territoires ancestraux, par les relations renouvelées sous-tendues par ces mobilités, retrouvant ainsi leur place au sein du cercle.

**Mots-clés : Two-Spirit; mobilité; *in-betweenness*; transnationalisme; superposition spatiale; territoires ancestraux; communautés autochtones; trans-*Nation*-alités**

## Abstract

Colonialism in North America has worked towards dismantling Indigenous social systems in order to appropriate territories. Heteropatriarchy has been an efficient tool to achieve this project, where power dynamics rooted in racism, sexism, homophobia and transphobia were imposed, and often internalized by Indigenous communities. Thus, the people now designated as Two-Spirited, previously highly valued by their communities since they brought unique worldviews transcending feminine and masculine domains, were the target of repeated sources of oppression aimed at their elimination. Yet, they have resisted, their paths marked by mobility(ies), as is the case for Indigenous people in general due to urbanization politics and history characterized by movement (nomadism, semi-nomadism and forced relocations by the State). However, Two-Spirit people's spatial practices remain overlooked. Therefore, a focus on the ways that they navigate and negotiate complex socio-spatial contexts will allow to consider the linkages between spaces, not as they are inscribed according to territorial distance but rather through superimposition, stressing a spatial *in-betweenness*. Building on a multi-sited ethnography and a case study based in Montreal where life interviews and a focus group were conducted, this research explores a spatial paradox by theorizing the concept of trans-*Nation*-alities, intended to disrupt hegemonic territorial understandings based on Nation-states rising from colonialism, and to refocus on Indigenous Nations by analyzing how Two-Spirit people move through and create their own “between” places by weaving Two-Spirit geographies through these socio-spatial superimpositions. This intermeshing between their practices and paths and spaces strengthens a sense of connection to Indigenous communities and ancestral territories, making it possible to find their way back in the circle.

**Keywords :** Two-Spirit; mobility; *in-betweenness*; transnationalism; ancestral lands; indigenous communities; trans-*Nation*-alities

# Table des matières

<b>RÉSUMÉ.....</b>	<b>I</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>II</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>III</b>
<b>LISTE DES SIGLES ET TERMES .....</b>	<b>V</b>
<b>NOTES .....</b>	<b>VI</b>
<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>VIII</b>
<b>AVANT-PROPOS.....</b>	<b>IX</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE 1 : CADRE CONCEPTUEL .....</b>	<b>6</b>
1.1 SITUER TWO-SPIRIT .....	7
1.1.1 <i>Omission intentionnelle.....</i>	11
1.1.2 <i>Two-Spirit; pourquoi pas bispirituel.le ou deux-esprits? .....</i>	11
1.2 HÉTÉROPATRIARCAT : D’UN OUTIL D’INVISIBILISATION VERS UNE APPRÉHENSION THÉORIQUE CRITIQUE .....	13
1.3 TRANSNATIONALISME.....	15
1.3.1 <i>Ces mobilités tissant réseaux et Native hubs.....</i>	16
1.3.2 <i>In-betweenness .....</i>	19
1.3.3 <i>Trans-Nation-alités : adresser le(s) paradoxe(s) spatial(aux).....</i>	20
<b>CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE.....</b>	<b>23</b>
2.1 REVUE DE LITTÉRATURE .....	23
2.2 DÉMARCHE DE TERRAIN .....	26
2.2.1 <i>D’une ethnographie multi-sites vers une étude de cas uni-située .....</i>	29
2.3 OUTILS MÉTHODOLOGIQUES.....	32
2.4 ANALYSE DES DONNÉES.....	37
2.5 CONSIDÉRATIONS ÉTHIQUES ET LIMITES .....	39
2.6 CONCLUSION .....	41

<b>CHAPITRE 3 : TWO-SPIRIT GEOGRAPHIES? HOW THE CONCEPT OF TRANS-NATION- ALITIES CAN SEIZE THE INTERMESHING OF IDENTITY, COMMUNITY AND TERRITORY .....</b>	<b>43</b>
3.1 ABSTRACT .....	43
3.2 INTRODUCTION.....	44
3.3 GEOGRAPHIES OF TWO-SPIRIT PEOPLE.....	45
3.4 <u>METHODOLOGY AND STUDY SITE</u> - TENSION IN SPACE(S) : SPACES OF AGENCY .....	50
3.4.1 <i>Collecting and analyzing data</i> .....	52
3.5 <u>RESULTS</u> - MONTREAL, LANDING POINT OR COMMON TRAJECTORY IN TIOHTIÀ:KE.....	55
3.5.1 <i>Landing point</i> .....	56
3.5.2 <i>Trajectories in Tiohtià:ke</i> .....	57
3.5.3 <i>Finding a place back in the circle : lack of a Two-Spirit space?</i> .....	58
3.5.4 <i>Transmission of traditions : The path to identification</i> .....	59
3.5.5 <i>Two-Spirit territory : connecting and belonging through meaningful initiatives</i> .....	62
3.6 <u>DISCUSSION</u> - MOBILE TRANS-NATION-ALITIES .....	64
3.7 CONCLUSION .....	67
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>69</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>73</b>
<b>ANNEXE 1 : CERTIFICAT D'ÉTHIQUE .....</b>	<b>I</b>
<b>ANNEXE 2 : QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE .....</b>	<b>II</b>

## Liste des sigles et termes

AANDC : Aboriginal Affairs and Northern Development Canada

CDPDJ : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse

Iel : iel est un pronom neutre, issu de la contraction de elle et il (Prieur, 2015); je l'utilise de manière inclusive, c'est-à-dire pouvant référer à des personnes non-binaires ou fluides dans le genre (c'est-à-dire qui ne s'identifient pas aux catégories binaires homme ou femme) de même qu'à des femmes et des hommes.

LGBT: lesbiennes, bisexuel.les, gais, trans

Queer : terme référant aux personnes dont les orientations sexuelles et/ou les identités de genre sont non normatives. Ce terme est volontairement flou, en ce sens qu'il bouleverse et critique les notions de normalité dans la société (Davies, 2009).

RCAP: Royal Commission on Aboriginal Peoples

SAA : Secrétariat aux Affaires Autochtones

Trans : terme parapluie qui inclut toute personne dont le genre ne correspond pas au sexe qui lui a été assigné à la naissance. Ce terme peut inclure ou non les personnes non-binaires, selon leur propre auto-identification. Certaines personnes trans se disent transsexuel.le ou transgenre. Historiquement, ces termes permettaient la distinction entre les personnes ressentant le besoin de modifications chirurgicales et celles qui n'y aspiraient pas. Cette dichotomie est aujourd'hui considérée comme dépassée et les personnes utilisent ces termes en fonction de leur propre choix (Conseil québécois LGBT, 2017; Prieur, 2015).

## Notes

Lorsque je réfère à des personnes non-binaires ou fluides dans le genre (ce qui est le cas pour certaines personnes Two-Spirit), ou que je réfère à la fois à des femmes, des hommes et des personnes non-binaires, j'ai accordé les noms de manière inclusive. Par exemple, bispirituel devient bispirituel.le. Au pluriel, cela va dans le même sens; chercheur.e devient chercheur.e.s. Toutefois, en général l'accord grammatical normalement prescrit est maintenu.

*À celles qui m'ont donné naissance :*

*Maman*

*Mamie*

*Tiohtià:ke,*

*terre non cédée*



## Remerciements

Je souhaite d'abord remercier profondément les personnes qui ont pris part à ce projet de recherche, qui ont partagé avec moi leurs connaissances et leurs expériences et qui m'ont fait confiance. Sans vous ce projet n'aurait pu se concrétiser.

J'aimerais remercier grandement mes directrices de recherche Thora M. Herrmann et Julie Podmore, qui m'ont guidée tout au long du processus. Par son soutien indéfectible, sa confiance en mes compétences et ses encouragements renouvelés, Thora m'a donné l'assurance et les connaissances nécessaires à la poursuite de toutes les étapes. Julie a beaucoup alimenté mes réflexions, questionnant mes objectifs et mes fondements théoriques, me poussant toujours plus loin, me supportant et m'encourageant malgré les doutes et les hésitations, m' enjoignant à donner le meilleur de moi-même. Je remercie Violaine Jolivet, pour les conversations théoriques et épistémologiques, qui ont façonné mes constructions conceptuelles dans ma première année de recherche.

Merci à ma famille : mes quatre parents, Claude, Yves, Martin et Anne-Marie; Mamie; mon frère, Julien et ma sœur, Adèle, qui, chacun à leur manière, m'ont encouragée dans la poursuite de ce projet de longue haleine, se sont enquis de mon bien-être, m'ont supportée.

À mes ami.e.s et mes collègues géographes – Kelly, Kim, Lara, Camila, Raph, Antoine et Anne, qui m'ont réconfortée, ragaillardie, changé les idées, écoutée; un grand merci pour votre patience, votre compréhension, votre support. Merci à Julie et Bunty qui m'ont offert un havre d'écriture à de multiples reprises.

À mes collègues du Conseil québécois LGBT, particulièrement Marie-Pier qui a été à l'écoute, accommodante, qui m'a soutenue et encouragée lors de moments difficiles et joyeux, d'une empathie émouvante; et Jade, pour ses conseils, son écoute et sa compréhension.

Enfin, je voudrais remercier affectueusement Valérie A., qui a été auprès de moi du début à la fin de cette recherche, qui a cru en moi et su que j'y arriverais, m'a encouragée, m'a supportée à continuer et s'est intéressée sincèrement à ce que je faisais, tentant elle aussi de prendre conscience des systèmes de pouvoir.

## Avant-propos

Au cours de cette recherche, j'ai pris conscience du caractère continu du colonialisme, de ses formes contemporaines s'adaptant à l'époque actuelle, et ainsi, de mon rôle dans cette reproduction des systèmes d'oppression. En tant que personne blanche et non-autochtone, cisgenre, femme, certes, mais dont la blanchitude (voir Evans, Hole, Berg Hutchison et Sookraj, 2009 ainsi que Côté, 2015) assure le respect de mes droits – ne pas se faire arrêter inutilement par la police, ne pas être à risque de subir de la violence à des taux effrayants, avoir le choix de mon lieu d'habitation, la liste pourrait continuer ainsi (voir Almeida, 2017) – j'ai réalisé l'incongruité de vouloir mener une telle recherche auprès de personnes autochtones dans une dynamique de pouvoir asymétrique, ancrée dans une histoire empreinte de violences. Si j'avais suivi mes principes, j'aurais dû laisser tomber cette recherche. J'en ai discuté dans mon milieu académique. J'ai eu entre autre le conseil de plutôt tisser des liens et de créer des ponts sur la base d'une *queerness* partagée, puisque je suis lesbienne. J'ai aussi eu le conseil d'adresser cette asymétrie, en y apportant toute l'attention possible pour la diminuer. Mais ça ne me semblait pas suffisant. Ça ne l'est pas.

Puisque la blanchitude, une fois qu'on en prend conscience, ne peut plus être ignorée; elle est omnisciente. Dans tous les milieux, dans toutes les interactions, à tous les niveaux. Et bien sûr, dans et à travers l'espace, qui la reproduit efficacement. Qui plus est, étant descendante de colons français, dans mes interactions, dans ma pratique de l'espace, j'incarne physiquement, généalogiquement la blanchitude. Alors ainsi, j'ai plutôt cru que ce qui était le plus important, c'est la prise de conscience du territoire sur lequel j'ai grandi, je réside et je vis, dont le peuple Kanien'kehá:ka est le gardien; qui a été colonisé et par conséquent non cédé; j'ai pris conscience des impacts profonds, durables sur les peuples autochtones de ce colonialisme continu, et ces prises de conscience voyagent maintenant partout avec moi. Elles sont des lentilles d'analyse inestimables pour mieux comprendre la société, les rapports entre les Québécois et les Peuples autochtones et par rapport aux territoires, les manières de faire et ultimement, être dans la tentative continue ne plus s'inscrire dans ce colonialisme – dans mon travail, mais aussi ma vie intime et personnelle (voir Hunt et Holmes, 2015 : *Everyday*

*decolonization : living a decolonizing queer politics*). Et pour que dans mon incarnation idéologique et pratique, je tende à ne plus reproduire la blanchitude. Bien sûr, cela s'accompagne de multiples échecs. Mais aussi de quelques petites influences, qui ultimement, avec espoir, participeront aux tentatives de bouleversement du colonialisme.

## Introduction

Sur l'Île de la Tortue<sup>1</sup>, pendant que les territoires s'urbanisent, se mondialisent, que les frontières politiques et légales s'affaiblissent bien que les instances gouvernementales luttent plus que jamais pour en assurer le contrôle, le colonialisme continue de structurer les relations institutionnelles (entre l'État et les Autochtones, entre l'État et les non-Autochtones), individuelles (entre Autochtones et non-Autochtones) et territoriales (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; Evans, Hole, Berg, Hutchison et Sookraj, 2009; Morgensen, 2011a, 2011b; Schnapper, 2001; Snyder et Wilson, 2015; Weber et Pickering, 2014; Wesley, 2015). Le biopouvoir sur lequel ont reposé et continuent de reposer les logiques coloniales – la race<sup>2</sup>, le genre, la sexualité (Foucault, 1976; Simpson, Nanibush et Williams, 2012) – infuse ces relations en procédant à une déstructuration des systèmes sociaux autochtones pour mieux les déraciner du territoire (Desbiens, 2007). En effet, en s'appuyant sur une compréhension biopolitique du colonialisme, cela permet de voir émerger les liens entre appropriation du territoire, imposition d'un système binaire et contrôle des corps (Perreault, 2015; Smith, 2005; 2011). Comme Desbiens le souligne, « if colonialism modifies in a profound way the relationship to the land, its full impact cannot be understood unless researchers pay more attention to the fact that the bodies being removed from the land were gendered » (2007, p. 366). Puisque ce système binaire monogame est fondé sur la stricte notion de reproduction, ces corps sont aussi sexualisés, occultant la fluidité et la multiplicité des genres et des orientations sexuelles – bien qu'ils n'étaient alors pas nommés ainsi – qui prévalaient dans les sociétés autochtones (Depelteau et Giroux, 2015; Finley, 2011; Wiesner-Hanks, 2011).

Ainsi, plusieurs formes d'oppressions ayant servis d'outils à la colonisation perdurent encore aujourd'hui, reproduisant des violences structurelles particulièrement vives envers les femmes autochtones et les personnes maintenant nommées Two-Spirit (Brotman, Ryan,

---

<sup>1</sup> L'Île de la Tortue est le terme désignant l'Amérique du Nord, utilisé par maintes Premières Nations et communautés autochtones (Teengs, 2008).

<sup>2</sup> La race est envisagée ici comme construit social. Étant donné que ce construit a des impacts négatifs réels, je l'écris tel quel tout au long du mémoire, n'utilisant pas de guillemets.

Jalbert et Rowe, 2002; Perreault, 2015; Smith, 2005). Ces dernières occupaient des rôles socioéconomiques clés au sein des communautés autochtones, de par leur vision du monde qui transcendait les domaines féminins et masculins, célébrant certaines cérémonies particulières, conseillant leur communauté sur divers enjeux, agissant comme médiateur pour différentes situations (Anguksuar, 1997; Jacobs, Thomas et Lang, 1997). Beaucoup de ces traditions se sont perdues en raison du colonialisme, ces personnes ayant été forcées à disparaître (Meyercook et Labelle, 2003), leur existence aux intersections de la race, de la sexualité et de l'identité de genre conçue comme une menace – que ce soit lié à des pratiques jugées déviantes, ou pour l'importance qu'elles avaient pour leur communauté, elles représentaient un risque à la perpétuation et à l'imposition des normes et des structures sociales européennes basées sur un schéma hétéropatriarcal (Morgensen, 2011b; Perreault, 2015; Smith, 2011; Wesley, 2015). À l'époque actuelle, les discriminations subies par les personnes Two-Spirit s'étendent de la société canadienne (racisme, sexisme, homo/transphobie et l'intersection des trois) à certaines communautés autochtones (homo/transphobie, sexisme) jusque dans les espaces LGBT (racisme, invisibilisation, etc.) (Depelteau et Giroux, 2015; Meyercook et Labelle, 2003; Teengs et Travers, 2006).

Si je mentionne ces trois exemples spatiaux, c'est qu'ils sont pratiqués par les Autochtones Two-Spirit (Adams et Phillips, 2006; Ristock, Zoccole et Passante, 2010; Teengs et Travers, 2006). Or la proportion d'Autochtones migrant vers la ville ne cesse d'augmenter et plusieurs études documentent d'importantes mobilités marquant leurs parcours – mais le nombre d'entre eux étant Two-Spirit demeure inconnu (Statistique Canada, 2017a; Snyder et Wilson, 2015; Teengs et Travers, 2006). Peu d'études se penchent sur les parcours des Autochtones Two-Spirit, qui pourtant doivent naviguer différents contextes socio-spatiaux colonisés, amenés à se mouvoir, à migrer pour des raisons diverses (Ristock, Zoccole et Passante, 2010; Ristock, Zoccole et Potskin, 2011). Celles qui se penchent sur des enjeux les concernant ciblent surtout des questions de santé et d'accès aux services sociaux, et ce principalement dans l'Ouest canadien et aux États-Unis, laissant d'importantes lacunes sur les spécificités des enjeux propres au contexte de l'Est de l'Amérique du Nord (Balsam, Huang, Fieland, Simoni, Walters, 2004; Brotman, Ryan, Jalbert and Rowe, 2002; Mulé et al., 2009;

Smithers, 2014). De surcroît, il y a lieu de présumer que les pratiques façonnant les parcours des Autochtones Two-Spirit se distinguent notamment de celles qui ressortent des géographies des sexualités reposant sur la création de territoire et les revendications de visibilité, résultant de conceptualisations occidentales de l'espace (Browne, Lim et Brown, 2009; Brown et Knopp, 2008; Ferreira et Salvador, 2015; Oswin, 2008; Podmore, 2006; Prieur, 2015).

En effet, les Autochtones Two-Spirit se retrouvent à l'intersection de superpositions territoriales – et doivent négocier avec celles-ci –, expérimentant activement le paradoxe spatial issu des multiples couches que forment les villes bâties sur des territoires ancestraux, les parcelles de terres circonscrites que sont les réserves, les territoires délimités par les traités et l'imposition des frontières articulant le cadre politico-légal du Canada et de ses provinces et des États-Unis (Driskill, 2010; Evans, Hole, Berg, Hutchison et Sookraj, 2009; Morgensen, 2011a, 2011b; Simpson, Nanibush et Williams, 2012; Snyder et Wilson, 2015). Ce contexte socio-spatial unique doit être pris en compte afin de mieux cerner comment cela affecte et influence les parcours des Autochtones Two-Spirit. Ainsi, cette recherche explore les mobilités qui sous-tendent leurs parcours dans le contexte géographique de l'Est de l'Amérique du Nord, amorçant des réflexions autour des questions suivantes :

### **Quelles sont les pratiques spatiales des Autochtones Two-Spirit?**

### **Quelles géographies forment-elles?**

Afin de mieux saisir comment se déploient ces pratiques et quelles géographies elles tissent, j'ai d'abord cherché à préciser quelles sont les barrières sociales, identitaires et spatiales que rencontrent les Autochtones Two-Spirit. Les services dédiés aux Autochtones ayant une longue histoire de sous-financement (Allan et Smylie, 2015; Greenwood, de Leeuw et Lindsay, 2018), et le manque de souplesse à adapter ceux-ci pour qu'ils soient culturellement appropriés conjugués à la tendance étatique à catégoriser les enjeux et les besoins qui en découlent de manière mutuellement exclusive (Ministère de la Justice, 2017; SAA, 2017) – en plus de la récence du soutien gouvernemental canadien et québécois aux

enjeux communautaires LGBTQ+ (Bourgois, 2016; CDPDJ, 2007) – laissent supposer que certaines des barrières rencontrées découlent de ces enjeux. Notamment, le possible manque d'espace spécifique leur étant dédié.

Ensuite, j'ai tenté de cerner les stratégies qu'ils utilisent pour négocier et naviguer à travers ces barrières. Face à la recherche d'appartenance et de connexion qui permettent de reconnaître et d'inclure qui ils sont (Lang, 1997; Medicine, 1997; Ristock, Zoccolle et Passante, 2010), quels espaces correspondent ou répondent le mieux à leurs besoins? Serait-il nécessaire de créer un espace Two-Spirit, comme des organismes et groupes l'ont fait dans certaines villes canadiennes et américaines (Morgensen, 2011a; Wesley, 2015)?

Enfin, j'ai examiné si une trajectoire ou un patron commun se dessinait dans la façon de négocier ces barrières. Chaque parcours de vie est unique, mais les barrières rencontrées sont souvent structurelles (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; El-Hage et Lee, 2015; Wesley, 2015); les stratégies mises en place peuvent se recouper, de trajectoires similaires à la mise en place de réseaux offrant des possibilités d'appartenance et de connexion (Morgensen, 2011a, 2011b; Ramirez, 2007).

Afin de répondre à ces objectifs, je me suis appuyée sur une démarche double, préconisée en géographie humaine; d'abord une démarche conceptuelle, incluant une revue de littérature s'étendant des études autochtones et *queer indigenous studies*, aux géographies des sexualités et études gaies et lesbiennes, ainsi qu'au transnationalisme, champ théorique particulièrement adapté à la fluidité de mon objet de recherche et permettant de lier les champs précédemment mentionnés. Le premier chapitre explicite les concepts principaux ayant encadrés l'appréhension théorique de mon objet de recherche, découlant de cette démarche conceptuelle. Celle-ci a été conjuguée à une démarche de terrain, détaillée dans le deuxième chapitre portant sur la méthodologie. Cette dernière s'est appuyée sur l'ethnographie, dont l'observation participante, les entrevues semi-dirigées qui ont pris la forme de récits de vie afin d'être culturellement appropriés et les groupes focus.

Le troisième chapitre est présenté sous forme d'article. Il rassemble une courte revue de littérature, une remise en contexte, une présentation de la méthodologie et des résultats, ainsi qu'une discussion. L'article explore comment ce qui se dessine comme des géographies Two-Spirit permet d'appréhender des relations aux espaces qui ne sont pas circonscrites dans la distance mais dans la superposition de contextes socio-spatiaux (Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). Cela renverse la conversation à propos de la mobilité dans les contextes coloniaux en bouleversant les conceptualisations concevant le spatial comme stable, et qui reprennent toujours les paradigmes hégémoniques reposant sur les États-nations (Aitken, 2010; Evans, Hole, Berg, Hutchison et Sookraj, 2009; Massey, 2005; Rouhani, 2016; Wiesner-Hanks, 2011). Pour compléter cette appréhension, je développe le concept de *trans-Nationalités* (explicité également dans le premier chapitre) qui articule plus finement l'idée de se mouvoir et d'expérimenter le monde, à travers des frontières culturelles, ancestrales, légales et politiques; ce concept permet à la fois de référer à l'expérience des personnes et de leurs identités lorsqu'elles se meuvent dans l(es)'espace(s) tout en considérant et intégrant comment celui-ci est pluriel en se fractionnant, se superposant et en reproduisant des rapports de pouvoir sur différentes échelles – toutes ancrées dans le colonialisme. Défiant même l'idée de nationalité, la surpassant et désirant confondre et bouleverser la seule notion d'État-nation, les Nations autochtones sont ainsi mises en lumière ainsi que les façons multiples dont elles se rencontrent, se solidarisent, articulent leurs revendications, ramifiant les répertoires culturels en redonnant la place qui est la leur aux personnes Two-Spirit.



# Chapitre 1 : Cadre conceptuel

Ce chapitre présente les principaux concepts à travers lesquels j'ai alimenté ma réflexion et ma compréhension des parcours des Autochtones Two-Spirit. Ils constituent en partie les assises théoriques sur lesquelles reposent ma recherche, et sont puisés principalement des champs disciplinaires suivants : études autochtones, *queer indigenous studies*, géographies des sexualités et transnationalisme. L'apparente diversité des approches disciplinaires qui traitent des questions concernant les personnes Two-Spirit laisse tout de même en reste une perspective géographique, qui permet de mieux saisir comment ces personnes naviguent à travers différents contextes socio-spatiaux et leurs capacités à négocier des situations où les systèmes d'oppressions se rencontrent. La première section situe historiquement et conceptuellement ce que signifie **Two-Spirit**. Sans chercher à définir cet ensemble d'identités et de rôles, le contexte duquel émerge le terme est retracé, afin de mieux saisir comment la mobilisation des personnes Two-Spirit a pris forme et comment le colonialisme et ses diverses formes ont structuré les espaces, des villes aux réserves, impactant les mobilités et les parcours de ces personnes.

Ensuite, l'un des principaux outils du colonialisme ayant servi à effacer et détruire les identités et les rôles liés aux personnes Two-Spirit, l'**hétéropatriarcat**, est explicité. Il est alors abordé en mobilisant les contributions théoriques des géographies des sexualités. Cet angle d'approche supporte une appréhension critique des normativités façonnant les espaces, ainsi qu'une articulation des dynamiques de pouvoir – souvent ancrées dans le colonialisme – s'y déployant, marquant les pratiques et les expériences sociales et spatiales des Autochtones Two-Spirit. Leurs parcours étant traversés par plusieurs **mobilités**, j'aborde ces dernières sous le couvert du transnationalisme, allouant une considération approfondie des imbrications spatiales traversées par celles-ci. En effet, les mobilités sous-tendant réseaux et structures relationnelles mettent en lumière des superpositions territoriales, créant des situations paradoxales. Celles dans lesquelles se retrouvent les Autochtones Two-Spirit sont soulignées, utilisant le concept d'*in-betweenness* [sic] de Baas (2013), adapté à la situation dans laquelle ils sont ainsi placés. Enfin, je développe le concept de **trans-Nation-alités**, qui parachève et

complète une liaison de ces concepts. En les englobant, il tisse les liens entre eux qui permettent de dépasser tout en prenant en compte le cadre géopolitique actuel des États-Nations, d'intégrer les territoires ancestraux des Nations autochtones et d'articuler les mobilités des Autochtones Two-Spirit les parcourant.

## 1.1 Situer Two-Spirit

Le terme Two-Spirit réfère à une personne autochtone ayant un esprit féminin et masculin (Anguksuar, 1997). Alliant spécificités d'identités, rôles et occupations, il englobe, tout en soutenant les particularités propres à chaque nation et communauté autochtone, puisqu'il s'inscrit dans un contexte *intertribal*, *panIndian* (Driskill, 2010; Lang, 1997; MacDonald, 2010; Medicine, 1997). La notion identitaire renvoie à des identités de genre et sexuelles non normatives, sortant de la binarité de genre occidentale (El-Hage et Lee, 2015; Morgensen, 2011a). Plutôt que de la concevoir dans un cadre de catégorisation identitaire linéaire, il est préférable d'envisager cette identité – cet ensemble d'identités en fait – non pas dans une finalité, mais comme un processus fluide, qui peut changer (Ristock, Zoccole et Passante, 2010). Les notions de rôles et d'occupations ont des racines à la fois historiques et contemporaines. Historiquement, les personnes Two-Spirit pouvaient jouer un rôle spécifique dans certaines cérémonies; elles avaient une portée sociale et économique qui dépassait la simple notion identitaire (El-Hage et Lee, 2015; Meyercook et Labelle, 2003). Considérées comme ayant reçu un cadeau du Créateur, de par cette vision du monde enrichie par les deux esprits qu'elles possèdent, il était également attendu de ces personnes qu'elles contribuent à leur communauté (comme guérisseurs, artistes, médiateurs, etc.) (Lang, 1997). Aujourd'hui, plusieurs personnes Two-Spirit sont des leaders culturels et politiques au sein de leur communauté (Morgensen, 2011a, 2011b). Également, la notion d'occupation réfère à des tâches préférées à d'autres, considérées comme appartenant davantage au genre opposé au sien, et dont l'intérêt se manifeste parfois dès l'enfance (Lang, 1997). Il peut aussi s'agir de pratiques vestimentaires, désignées en français sous le terme travestissement (en anglais *cross-dressing*); mais l'utilisation de ce terme renvoie encore trop à une conception binaire du genre (Kehoe, 1997).

Ainsi, Two-Spirit s'inscrit dans deux temporalités, soit historique et contemporaine. Ce terme permet de les rallier, de construire un pont entre les deux, au-delà d'une rupture importante provoquée par la colonisation (Adams et Phillips, 2006). En effet, ces identités, ces rôles et ces occupations mentionnés plus haut étaient considérés comme déviants par les colonisateurs européens (El-Hage et Lee, 2015; Wesley, 2015). Afin de mener à bien l'appropriation des territoires autochtones « découverts », l'hétéropatriarcat<sup>3</sup> a été un mécanisme de contrôle puissant (Wesley, 2015). Les colonisateurs ont ainsi imposé leur système social, normalisant le patriarcat, l'hétérosexualité, la structure familiale européenne basée sur la religion chrétienne (El-Hage et Lee, 2015). Ils ont naturalisé leur système binaire de genre dans lequel l'homme est supérieur à la femme, participant à une restructuration spatiale, procédant à des changements structurels majeurs chez les communautés autochtones (Desbiens, 2007). L'oppression, la marginalisation et le massacre des personnes Two-Spirit ont contribué à l'intériorisation des dynamiques coloniales au sein des structures sociales autochtones (Meyercook et Labelle, 2003; Wesley, 2015). Cette intériorisation se manifeste à plusieurs égards. D'abord, par la violence, qui continue de sévir au sein de plusieurs communautés autochtones (Corntassel, Chaw-win-is et T'lakwadzi, 2009). Ensuite, l'intériorisation de l'oppression peut provoquer des conflits entre différents groupes et communautés autochtones (Ramirez, 2007). Quant à l'intériorisation de l'hétéropatriarcat, elle naturalise simultanément le sexisme, l'homophobie et la transphobie, les rendant inhérentes aux valeurs traditionnelles autochtones qui à leur tour les reproduisent (Morgensen, 2011b). L'évangélisation et les pensionnats ont ainsi instrumenté ces dynamiques coloniales, par la mise en place de croyances homophobes, de la notion de péché et par la perte de la culture au sein des communautés autochtones (Meyercook et Labelle, 2003; Wesley, 2015). Conséquemment, la marginalisation et l'oppression des personnes autochtones aux identités de genre et sexuelles non normatives sont effectives dans plusieurs communautés encore aujourd'hui (Teengs et Travers, 2006). Toutefois, elles n'ont pas la même virulence partout;

---

<sup>3</sup> Je reviens sur ce concept plus en détails dans la prochaine section.

elles varient d'une communauté à une autre, d'une famille à l'autre, et d'une personne à l'autre (Jacobs, Thomas et Lang, 1997).

Malgré les marginalisations, les exclusions sociales majeures ainsi que la décimation dont les personnes Two-Spirit ont fait l'objet, certaines d'entre elles ont pu survivre en se cachant (Meyercook et Labelle, 2003). Ainsi, certaines traditions ont pu persister. Parmi celles-ci, Tafoya (1997, cité dans Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002) a dénombré plus d'une centaine de termes dans autant de langues autochtones désignant ou faisant référence à des personnes ayant occupé ces rôles, ayant ces identités ou encore ayant effectué ces occupations qui différaient des normes de genre binaire occidental, tels que *winkte* (en Lakota) et *nádleeh* (en Navajo) (Jacobs, Thomas et Lang, 1997). Certaines recherches ont ainsi fait état de systèmes de genre autochtone comportant trois, quatre ou même six genres différents (Adams et Phillips, 2006; Brown, 1997, cité dans Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; Lang, 1997). Parmi les multiples délocalisations imposées par le gouvernement à des personnes ou encore à des communautés autochtones entières, certains déplacements ont comporté un objectif spécifique d'urbanisation dans les années 1950 (Depelteau et Giroux, 2015; Medicine, 1997). Dans les décennies qui suivirent, les Autochtones gais et lesbiennes (se désignant alors ainsi) ont commencé à s'organiser et à se rassembler dans les grandes villes nord-américaines, comme San Francisco et Minneapolis (MacDonald, 2010). Ces mobilisations étaient distinctes du mouvement de libération gaie et lesbienne (Cruikshank, 1992), et ce pour plusieurs raisons. D'abord, les oppressions vécues par les Autochtones aux identités de genre et sexuelles non normatives n'étaient pas les mêmes que celles des autres personnes LGBTQ+ non-autochtones. En effet, le colonialisme inhérent aux politiques gaies, lesbiennes et maintenant queer les invisibilisait (et continu d'ailleurs de le faire), les déshumanisant en les rendant exotiques, participant au projet colonialiste étatique par un homonationalisme (Greensmith et Giwa, 2013).

Ensuite, une dimension fondamentale de l'identité Two-Spirit est la spiritualité, elle-même intrinsèquement autochtone. Conséquemment, ces identités de genre et sexuelles sont

imbriquées et ancrées dans des visions du monde implicitement spirituelles et autochtones tout à la fois (Ristock, Zoccole et Passante, 2010). De plus, l'organisation Two-Spirit, en plus de se mobiliser pour faire reconnaître leur place intégrante dans leur communauté, ont aussi toujours supporté d'autres revendications autochtones, par exemple concernant les questions territoriales et de santé (Morgensen, 2011a).

Enfin, dans ces multiples mouvements, organisations et rassemblements, la création du terme Two-Spirit, qui a eu lieu dans les décennies suivant le début de ces mobilisations (plus précisément en 1990), centre dans son discours la décolonisation (Morgensen, 2011a). Celle-ci transcende les domaines conçus de façon séparée par les occidentaux que sont le territoire, le genre et la sexualité. Puisque de fait, la mise en place de systèmes genrés misogynes et hétérosexistes ont directement contribué à cette fragmentation entre les systèmes sociaux autochtones et leurs territoires, qui sont intimement reliés. La logique colonialiste sépare le corps du territoire, déstructurant les relations spatiales par les multiples délocalisations imposées et brisant les patrons culturels reposant sur ces dernières (Desbiens, 2007). Il y a donc une importante volonté, et des actions posées en conséquence, afin de dénaturiser la colonisation en confrontant les politiques globales et colonialistes, en créant des alliances entre les Nations autochtones et les mouvements Two-Spirit, et en contestant la suprématie des États-Nations par une gouvernance autochtone et un travail activiste alignés vers la souveraineté autochtone (Morgensen, 2011b). Le contexte colonialiste a concouru à la nécessité de s'allier pour lutter contre les structures de domination, et pour procéder à une décolonisation. L'organisation Two-Spirit s'inscrit dans ce processus d'organisation communautaire et politique, également en soutien aux initiatives et aux organisations autochtones engagées dans les luttes pour les droits territoriaux, l'amélioration des conditions de santé, etc. (Depelteau et Giroux, 2015; Morgensen, 2011b).

### **1.1.1 Omission intentionnelle**

Dans cette mise en contexte du terme Two-Spirit, le terme « berdache » n'a pas été évoqué. Je me positionne dans le même sens que Morgensen (2011b); ce terme est colonialiste, a été étudié en ce sens, et la création du terme Two-Spirit déconstruit précisément ces logiques colonialistes. Il ne s'inscrit donc pas du tout dans une continuité de berdache. Qui plus est, les recherches effectuées sur les personnes considérées « berdaches » investigaient essentiellement la sexualité des hommes ayant des relations avec d'autres hommes, la sexualité des femmes étant peu ou pas considérée, largement laissée de côté par les chercheurs blancs masculins – sans parler de l'identité de genre qui était carrément occultée (Lang, 1997). Également, les anthropologues gais et lesbiennes ont utilisé ce sujet d'étude comme outil d'émancipation dans les années 1980, sans pour autant soutenir les luttes territoriales de ces personnes, et ne s'alliant pas avec elles pour une décolonisation (Morgensen, 2011a; Smith, 2011). J'ai donc choisi de mentionner le terme « berdache » dans une section distincte, uniquement pour mieux le dissocier des identités, des rôles et des occupations Two-Spirit, qui englobent l'identité et l'expression de genre, alors que le terme berdache en est venu à équivaloir uniquement homosexuel ou homosexualité (Jacobs, Thomas et Lang, 1997).

### **1.1.2 Two-Spirit; pourquoi pas bispirituel.le ou deux-esprits?**

Contrairement à El-Hage et Lee (2015), j'ai choisi de ne pas traduire le terme Two-Spirit en français. D'une part, pour respecter la volonté d'un terme transcendant déjà de multiples significations dans plusieurs langues autochtones en choisissant l'anglais pour rallier et rassembler les personnes s'y identifiant (Driskill, 2010). D'autre part, afin de suivre la recommandation de Medicine (1997), qui indique que traduire le terme peut mener à d'importantes méprises ou encore à des confusions aux conséquences préjudiciables. J'ai également décidé de ne pas l'accorder comme on le ferait avec un adjectif, même s'il peut être utilisé comme adjectif en anglais (Two-Spirited people par exemple) puisque cela se traduit mal en français. Je l'utilise donc dans cette forme telle quelle.

De plus, j'ai choisi de maintenir séparé Two-Spirit de l'acronyme LGBTQ+, donc de ne pas y ajouter 2S comme le font Greensmith et Giwa (2013), qui, néanmoins, sont conscients du colonialisme que cela cache. J'abonde dans le sens de Morgensen (2011a), de Meyercook et Labelle (2003) et de Driskill (2010) concernant l'importance de distinguer les identités autochtones (Two-Spirit et LGBTQ+) de celles non-autochtones (LGBTQ+). Ne pas le faire reviendrait à perpétuer à nouveau un génocide culturel (Meyercook et Labelle, 2003) ; une assimilation colonialiste renouvelée (Driskill, 2010). Ainsi, je vise à traiter de leurs réalités en utilisant une grille d'analyse intersectionnelle, reconnaissant et voulant souligner les oppressions et les luttes vécues comme distinctes des personnes blanches et racisées non-autochtones.

Enfin, il a été mentionné que l'identité est un processus fluide (Ristock, Zoccole et Passante, 2010). En ce sens, elle s'inscrit dans une temporalité, correspondant soit à certaines périodes de la vie d'une personne ou encore à sa vie en entier. Or, l'accès et la transmission des connaissances relatives aux personnes Two-Spirit est très inégal d'une communauté à une autre (Adams et Phillips, 2006; Jacobs, Thomas et Lang, 1997; Meyercook et Labelle, 2003). Certaines communautés ont des membres qui ont encore ces connaissances, et peuvent ainsi informer la famille d'une personne Two-Spirit par exemple. D'autres communautés ont accès à une éducation relative à ces réalités, parfois mise en place par un.e intervenant.e iel-même Two-Spirit (Lerat, 2004). De plus, étant donné l'importance du ou des rôles que revêt une personne Two-Spirit, certaines personnes préféreront attendre avant d'affirmer cette identité d'être mieux informées quant aux rôles que cela implique; particulièrement lorsque ces personnes sont jeunes (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002). Compte tenu des implications – spirituelle, sociale, politique – importantes liées à l'affirmation d'être Two-Spirit, certaines personnes choisiront de ne pas s'y identifier, utilisant plutôt une ou plusieurs des identités LGBTQ+, malgré que celles-ci soient parfois associées à des identités occidentales par certains Autochtones (Ristock, Zoccole et Passante, 2010). Conséquemment, bien que ma recherche se soit penchée sur les Autochtones LGBTQ+ et Two-Spirit, les personnes qui y ont pris part s'identifiaient toutes comme Two-Spirit, et non comme lesbiennes, gais, bisexuel.les, trans ou queer. C'est pourquoi j'aborde parfois les deux lorsque je contextualise ma recherche,

que j'explicité son cadre conceptuel ou encore que je cite d'autres recherches qui concernent à la fois les Autochtones LGBTQ+ et Two-Spirit. Toutefois, j'utilise aussi simplement Autochtones Two-Spirit ou personnes Two-Spirit lorsque je réfère plus spécifiquement aux expériences des personnes ayant pris part à cette étude, ou encore en citant des études s'étant penchées uniquement sur des personnes Two-Spirit.

## **1.2 Hétéropatriarcat : d'un outil d'invisibilisation vers une appréhension théorique critique**

Le concept d'hétéropatriarcat a été mentionné plus tôt dans la première partie de ce chapitre, notamment en abordant les impacts que ce mécanisme de colonisation a eu sur les Peuples autochtones en termes de ruptures sociales et spatiales, et plus précisément sur les personnes Two-Spirit et leurs rôles au sein de leurs communautés qui ont été largement effacés, quand elles n'étaient pas elles-mêmes éliminées (Depelteau et Giroux, 2015; Driskill, 2010; Meyercook et Labelle, 2003). Le colonialisme agit dans un but avoué de prendre le contrôle de territoires et conséquemment des peuples qui y/en vivent (Driskill, 2010; Morgensen, 2011b). Pour y arriver, plusieurs mécanismes sont souvent déployés; délocalisations forcées; contrôle du mouvement (toute circulation et mobilité); contrôle et imposition de l'éducation du colonisateur (pensionnats); contrôle et modification de la structure sociale, qui s'opère nécessairement par une emprise sur les corps (Desbiens, 2007; Lerat, 2004; Morgensen, 2011; Rétaillé, 2014; Smith, 2011; Snyder et Wilson, 2015). Appliquant des logiques hiérarchiques où le seul modèle hétéropatriarcal monogame est valide, tous les autres systèmes en vinrent à être invalidés, du pouvoir des femmes aux structures de mariages polygames, aux remariages et aux systèmes de genre multiples, les personnes ne s'y pliant pas se voyant exclues socialement, retirer leur citoyenneté ou massacrées (Depelteau et Giroux, 2015; Meyercook et Labelle, 2003; Wesley, 2015). Ce biopouvoir, comme Morgensen (2011b) l'explique, participe alors à l'intériorisation du système hétéropatriarcal et de ses logiques, affaiblissant ainsi les systèmes sociaux autochtones, dans un but avoué de briser les patrons culturels et familiaux (voir aussi Desbiens, 2007). À ce titre, la Loi sur les Indiens est éloquente; le genre et la sexualité sont



des mécanismes-clé du colonialisme, exerçant un contrôle sans précédent ayant des répercussions sociales et spatiales drastiques pour les communautés et les personnes autochtones (Perreault, 2015; Smith, 2011).

Bien que cette normalisation du sexisme et de l'hétérosexualité ne soit pas toujours abordée sous l'angle du colonialisme au sein des géographies des sexualités, celles-ci l'abordent dans une approche critique des normativités qui façonnent les espaces (Browne, Lim et Brown, 2009; Kulpa et Silva, 2016). Cette lentille d'analyse s'avère pertinente pour ma recherche puisque permettant de prendre en compte d'autres intersections d'oppressions qui sont négociées par les Autochtones Two-Spirit. D'abord, le concept d'hétéronormativité permet de rendre visible l'hégémonie de l'hétérosexualité; comment elle est naturalisée (Binnie, 2009; Prieur, 2015), et comment les discours y étant rattachés « are literally inscribed in space. One example [...] is the performance of non-normative identities in public space, [...] which disrupts and therefore exposes the way in which the street is commonly produced as 'naturally' or 'normally' a heterosexual space » (Ferreira et Salvador, 2015, p. 957). Mais il est important de préciser également que ces identités non-normatives sont intrinsèquement liées à des attentes de performativités non seulement au regard des orientations sexuelles et de l'identité de genre, mais aussi en termes d'ethnicité, de race, de classe et de capacité corporelle (Browne, 2006; Nast, 2002). En ce qui a trait plus spécifiquement aux croisements entre racisme et hétérosexisme ou homo/transphobie, Oswin (2008, p. 94) explicite bien comment « queers are sexualized while non-whites are raced and the need for an analysis of race and racism is considered necessary only when queers are non-white ». Bien que de plus en plus de recherches investiguent ces problématiques (Ahmed, 2007; Byrne, 2006; Held, 2015; Nast, 2002; Tyner, 2012), elles négligent les questions liées plus spécifiquement à l'autochtonie (Driskill, 2010; Heath Justice, 2010). Il s'agit donc précisément ici d'adresser comment les espaces ont été appropriés, blanchis, effacés de leur autochtonie, et les impacts que cela continue d'avoir sur les parcours des Autochtones Two-Spirit.

Dans ce même ordre d'idées, il est pertinent de mentionner d'une part les critiques ethnocentriques qui ont été faites à la *queer theory* (Binnie, 2009; Puar, 2007; Rouhani, 2016), qui s'emploie aussi à déconstruire cette naturalisation de l'hétérosexualité et du système de genre binaire (Butler, 1990). Par exemple, il y a encore un manque d'attention au regard du colonialisme à l'intérieur des géographies des sexualités (Kulpa et Silva, 2016). D'autre part, les critiques qui ont contribué à façonner le concept d'homonormativité, comme une extension de l'hétéronormativité, encore une fois avec ses préceptes de blanchitude, de classe moyenne et supérieure, de sexualité et de genre sont pertinentes à mentionner ici puisqu'elles s'appliquent à ma recherche (Browne, 2006; Prieur, 2015). En effet, cette inclusion des homosexuels dans la norme se solde par une extension de celle-ci, plutôt qu'une critique plus radicale visant à la transgresser (Oswin, 2008). Ceci signifie que les exclusions demeurent, voire sont renforcées et reproduites, et ce, particulièrement en ce qui a trait à l'identité et l'expression de genre, à l'ethnicité, à la race et à la classe. Dans cette hiérarchisation de certaines identités et performativités sur d'autres, ces dynamiques d'exclusion s'opèrent à nouveau, dans les espaces et quartiers gays de plus en plus axés vers la consommation, puisque suivant le modèle capitaliste (inter)national (Bell et Binnie, 2004; Casey, 2009; Prieur, 2015). Ainsi, l'hétéro/homonormativité constitue une grille d'analyse supplémentaire à la compréhension des barrières systémiques rencontrées par les Autochtones Two-Spirit, apportant un éclairage critique des normes structurant l'espace. Cela permet également de préciser comment ces dynamiques d'oppressions se déploient et les différentes formes qu'elles peuvent prendre selon les espaces – urbains, autochtones, gays ou LGBT.

### **1.3 Transnationalisme**

Le transnationalisme alloue une compréhension des espaces prenant en compte les mobilités qui les traversent, qui les mettent en relation, dépassant une notion linéaire pour intégrer ce qui peut se développer *entre* (Jolivet, 2017; Vertovec, 2009). D'une certaine façon, il permet une lecture qui tente de dépasser, tout en s'y appuyant, l'analyse classique des cadres géopolitiques des États-Nations puisque reconnaissant leur affaiblissement (Schnapper, 2001). Dans le contexte de ma recherche, il concède alors une certaine redéfinition des rapports aux

territoires, où il est indispensable de considérer à la fois les territoires ancestraux, les villes et les frontières géopolitiques et culturelles traversées par les mobilités des Autochtones Two-Spirit. De surcroît, plusieurs chercheurs s'inscrivant au sein des études autochtones (voir Ramirez, 2007; Morgensen, 2011a, 2011b; Simpson, Nanibush et Williams, 2012) puisent dans le transnationalisme pour étayer la compréhension des réseaux et des mobilités les sous-tendant. Il me permet donc de mettre en conversation les champs disciplinaires qui servent d'assises à ma recherche (études autochtones, *queer indigenous studies* et géographies des sexualités) avec une approche géographique, alors que les recherches concernant les Autochtones Two-Spirit ne se sont pour l'instant peu ou pas penchées sur celle-ci (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; Meyercook et Labelle, 2003; Ristock, Zoccole et Passante, 2010). J'aborde donc les concepts de mobilité(s) et de réseaux dans cette perspective, permettant de mieux cerner leur déploiement au sein des parcours des Autochtones Two-Spirit. Étant donné les superpositions socio-spatiales naviguées et négociées au quotidien par ceux-ci, le concept d'*in-betweenness* (Baas, 2013) est également utile lorsque développé sur deux axes; identitaire et spatial. Enfin, je reprends ces concepts et développe l'idée de trans-Nations-alités, qui me permettent à la fois d'englober ces aspects en articulant ce qui émerge comme des géographies Two-Spirit.

### **1.3.1 Ces mobilités tissant réseaux et *Native hubs***

Les parcours des Autochtones Two-Spirit sont intensément traversés par des mobilités (Ristock, Zoccole et Passante, 2010; Snyder et Wilson, 2015). Pour mieux comprendre leur prégnance et de quels contextes elles émergent, il est pertinent de rappeler que les Autochtones résidant en milieux urbains – et les traversant, puisque les statistiques sont fixes, ne soulignant pas le fait qu'ils puissent être de passage – sont de plus en plus nombreux. Suivant l'urbanisation mondiale, plus de la moitié résident aujourd'hui en ville (Statistique Canada, 2017a) – toutefois aucune statistique n'existe concernant les Autochtones Two-Spirit. Cette migration vers la ville s'explique par des facteurs multiples. Ceux de *push and pull* sont fréquemment évoqués dans les recherches liées aux personnes LGBTQ+ et Two-Spirit, autochtones et non-autochtones (Blidon et Guérin-Pace, 2013; Ristock, Zoccole et Passante, 2010; Rouhani, 2016; Wesley, 2015). Concernant spécifiquement les Autochtones Two-Spirit

et LGBTQ+, leur migration est présentée comme étant motivée par des espoirs, souvent d'accès à des possibilités socioéconomiques qui ne sont pas disponibles ou offertes dans les communautés autochtones (éloignées) (Teengs et Travers, 2006; Wesley, 2015). Par exemple, l'accès à davantage d'opportunités d'emplois, à une variété d'études post-secondaires, à une offre de services plus élargie ainsi qu'à l'anonymat sont souhaités (Lang, 1997; Medicine, 1997; Ristock, Zoccole et Passante, 2010). Certains motifs peuvent être issus de la volonté d'échapper à des problèmes sociaux systémiques, tels que la pauvreté, la violence et l'insécurité (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; Teengs et Travers, 2006). Pour certaines personnes Two-Spirit, à ces facteurs peuvent s'ajouter le désir d'une émancipation personnelle, et en même temps la possibilité d'échapper à certaines formes d'oppressions spécifiques telles que l'homophobie, la transphobie, l'hétérosexisme (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; Meyercook et Labelle, 2003; Teengs et Travers, 2006). Les facteurs sont donc multiples, peuvent s'entrecroiser, et sont souvent caractérisés par ces possibles.

Dès les années 1950 et 1960, au Canada et aux États-Unis, certaines politiques ont été mises en place pour encourager l'urbanisation des Autochtones, afin qu'ils quittent leur réserve et leur communauté pour aller résider en ville (Depelteau et Giroux, 2015; Medicine, 1997). Cette concentration en ville a permis la réalisation non seulement des projets individuels liés à la migration, mais également la possibilité de se mobiliser, dès les années 1960 et 1970, autour d'identités, de rôles et d'occupations alors perçus négativement tant par la société générale qu'au sein de plusieurs communautés autochtones (Morgensen, 2011a, 2011b). Ce contexte a en partie mené aux rassemblements d'Autochtones gais et lesbiennes à travers l'Amérique du Nord (incluant le Mexique), ainsi qu'à la décision commune de choisir un terme les désignant (MacDonald, 2010), puisant à la fois dans les traditions et dans les usages contemporains (Anguksuar, 1997; Driskill, 2010), formant ainsi

[...] the space where participants sought to develop new language that could bring them together across national, geographic, and cultural differences. This border-crossing space produced the term "Two-Spirit", which reflected its transnational production within and for dialogue among Native peoples. (Morgensen, 2011b, p. 191)

Toutefois, l'actuelle migration vers la ville ne constitue pas nécessairement une finalité. Les parcours sont souvent caractérisés par des va-et-vient, et les mouvements entre la ville et la communauté ou la campagne, entre les villes et même à l'intérieur d'une même ville (souvent associées à des situations précaires) sont répétées (Snyder et Wilson, 2015). Ces mobilités permettent d'entretenir des échanges puisqu'elles connectent entre elles des personnes, par différents réseaux (Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). Elles traversent également divers types de frontières – administratives, légales, politiques, mais aussi ancestrales et culturelles (Wiesner-Hanks, 2011). En effet, sont traversées par des mobilités les entités formant des pays; celles formant les Nations autochtones, établies sur des territoires ancestraux et traditionnels qui n'ont pas les mêmes géographies que lesdits pays; les parcelles de territoires que sont les réserves autochtones, délimitées par l'État, et qui ont fait l'objet d'un contrôle de circulation très strict par celui-ci, pour ne nommer que quelques cadres politico-légaux, culturels et géographiques (Snyder et Wilson, 2015). Cela signifie toutefois qu'un déplacement effectué à l'intérieur d'un territoire ancestral peut être international, interurbain; à l'inverse, un déplacement considéré intranational peut en fait traverser les territoires ancestraux de plus d'une Nation autochtone. Pris dans leur ensemble, ces cadres, qu'ils soient politiques, juridiques, culturels, administratifs ou autres, se superposent, se chevauchent (Morgensen, 2011b).

Conséquemment, l'utilisation du concept de mobilité(s), tel que conçu par Cortès et Faret (2009; voir aussi Krätke, Wildner et Lanz, 2012 et Vertovec, 2009), permet une prise en compte plus complète de tous les aspects qui façonnent les parcours des Autochtones Two-Spirit, englobant la migration, mais aussi tout ce que la personne mobile peut amener – et conséquemment partager, voire construire – avec elle (Ramirez, 2007). Dans le cadre de cette recherche, ce n'était pas nécessairement la ou les mobilité(s) en soi qui était investiguée(s), mais les mises en relation qu'elles facilitent, les réseaux qu'elles soutiennent et surtout le sentiment d'appartenance renouvelé et entretenu aux Nations et aux cultures autochtones (Coombes, Johnson et Howitt, 2012; Ramirez, 2007; Wesley, 2015). Ces mobilités consolident des nœuds relationnels où échanges et partages ont lieu, ce que Ramirez (2007) désigne comme des *Native hubs*. Ceux-ci, à la manière du lieu de Rétaillé (2014) glissant de site en

site, sont mobiles (Simpson, Nanibush et Williams, 2012) – comme les personnes qui les alimentent – et participent activement à renforcer le sentiment d’appartenance ainsi que la connexion, à la fois aux territoires ancestraux et à la communauté. Contrairement à la perception que les Autochtones urbains sont sans terre, les *Native hubs* favorisent un réancrage identitaire ainsi qu’un réancrage dans le territoire ancestral. La ville, où ils se déploient, joue un rôle-clé en tant que lieu d’atterrissage de ces flux, desquels émergent et où se côtoient des idées nouvelles, des partages culturels, des échanges et des emprunts d’informations (Ramirez, 2007). Ce concept géographique qu’est le *Native hub* contient une importante notion de fluidité spatiale, mais également sociale et culturelle puisqu’ancrant des possibilités d’appartenance multiples. En effet, au contraire d’Appadurai (1996) qui avance que les flux culturels transnationaux instituent une déterritorialisation – puisqu’au sein de cet atterrissage de flux, se rencontrent et se compénètrent de multiples cultures, traversant entre et par-delà les Nations autochtones – ceux-ci procèdent à un réancrage.

### 1.3.2 *In-betweenness*

Néanmoins, le réancrage que permettent ces mobilités peut être entravé par d’importantes barrières, empêchant parfois les connexions et les mises en relation, créant des situations d’isolement. Tel que mentionné plus haut, les mobilités des Autochtones Two-Spirit traversent des espaces qui se superposent, se chevauchent; tantôt se recouvrant, tantôt morcelés (Morgensen, 2011b; Snyder et Wilson, 2015). Ce fractionnement place les Autochtones Two-Spirit dans une situation d’entre-deux, pouvant même être qualifiée d’entre-plusieurs. En effet, cet *in-betweenness* est à la fois spatial et identitaire, ces notions s’imbriquant. Le concept d’*in-betweenness*, tel que défini par Baas (2013), réfère principalement à ce dernier axe, où une personne ou un groupe de personnes se retrouve entre deux ou plusieurs catégories d’identités, ne correspondant ni exactement à l’une, ni à l’autre. Tarrius (2012, p.2) expose ce type de situation, en référence à des immigrants ayant passé plus de temps dans leur pays d’accueil que celui d’origine, comme n’étant « ni d’ici, ni de là-bas ». Or cet *in-betweenness* pour les Autochtones n’émerge pas de la distance, mais de superpositions spatiales entre les cadres étatiques et législatifs, les territoires ancestraux, les cultures autochtones se croisant. Ramirez (2007) et Morgensen (2011b) expliquent comment

cette superposition, en partie causée par les délocalisations forcées des peuples autochtones, en vient à constituer des diasporas autochtones sur des terres autochtones.

Qui plus est, cet entre-deux émerge de l'obligation d'avoir constamment à négocier deux mondes; entre cosmologies blanches et cosmologies autochtones, les schèmes de pensées, les visions du monde s'opposent, au sein d'axes de pouvoir souvent asymétriques (Depelteau et Giroux, 2015; Desbiens, 2007; Driskill, 2010; Morgensen, 2011b). Par la colonisation, imposant ses modèles sociaux, l'hégémonie des systèmes de pensées occidentaux s'est placée en position de supériorité, utilisant des mécanismes puissants menant à l'intériorisation de certaines croyances – comme l'hétéropatriarcat (Smith, 2011). Ce sont justement de telles croyances – parfois tellement martelées qu'elles en sont venues à être intégrées aux traditions dans certaines communautés – qui entraînent un axe supplémentaire d'*in-betweenness* vécu par les Autochtones Two-Spirit. Comme il a été mentionné plus haut, la migration vers la ville peut être en partie motivée par la volonté de s'émanciper, de vivre en accord avec soi-même (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; Ristock, Zoccole et Passante, 2010). Elle peut alors s'accompagner d'une coupure culturelle difficile à négocier, comme s'il fallait choisir entre son identité Autochtone et son identité LGBTQ+ (Gilley, 2006; Meyercook et Labelle, 2003; Ristock, Zoccole et Passante, 2010). Embrasser l'identité Two-Spirit permet alors d'inclure pleinement tous les aspects de soi et dépasser cette fracture, du moins sur cette question (Gilley, 2006).

### **1.3.3 Trans-*Nation*-alités : adresser le(s) paradoxe(s) spatial(aux)**

Le début de cette section sur le transnationalisme précise comment ce champ disciplinaire permet de rallier plusieurs des recherches portant sur les personnes Two-Spirit, dont plusieurs issues d'autres champs disciplinaires. Abordés en relation dans un espace conceptuel pertinent à ma recherche, ils se complètent à certains égards, bien que l'approche géographique soit souvent peu présente, voire absente. Afin de saisir toute la complexité des espaces navigués, des intersections en jeu, et de certaines barrières rencontrées, les seuls

concepts de mobilité(s) et d'*in-betweenness*, bien qu'inter-reliés, n'étaient pas suffisants à l'articulation plus fine des imbrications spatiales, sociales et identitaires.

Dès lors, élaborer un concept qui permette d'englober à la fois les paradoxes territoriaux, les mobilités traversant les espaces, les fractionnements et les chevauchements de ces espaces et les *entre-deux* qu'ils provoquent, tout en mettant l'emphasis sur les Nations autochtones et les territoires ancestraux – et ce dans une approche géographique – m'a amené à théoriser ce que j'appelle des trans-*Nation*-alités. Conceptualisation de l'espace qui permet de dépasser le cadre hégémonique de l'État-nation (Schnapper, 2001), ce concept s'inscrit dans un contexte Nord-Américain construit par le colonialisme (Greensmith et Giwa, 2013; Morgensen, 2011b) en le nommant, en critiquant et en observant son impact sur les communautés autochtones (Coombes, Johnson et Howitt, 2012), sur les parcours de vie et les mobilités des Autochtones Two-Spirit. Il accorde aussi la possibilité d'écrire sur ces dynamiques, sans toujours reprendre les habituels schèmes Nord/Sud (Brown et Browne, 2016; Rouhani, 2016), ceux des pays « développés » ayant sur leurs sols des réserves autochtones qu'ils ont délimitées, découpées, contrôlées, pour mieux s'appropriier tout le reste (Depelteau et Giroux, 2015; Snyder et Wilson, 2015). Ces trans-*Nation*-alités mettent en lumière les réseaux existants, qui soutiennent la reterritorialisation des espaces et territoires autochtones (Krätke, Wildner et Lanz, 2012; Morgensen, 2011b), redessinant la carte des rapports colonisés/colonisateurs.

Enfin, le concept de trans-*Nation*-alités facilite l'articulation d'une compréhension des superpositions socio-spatiales naviguées par les Autochtones Two-Spirit, prenant en compte le caractère vécu et incarné de leurs parcours et de leur sens des lieux et ainsi mieux esquisser ce que sont les géographies Two-Spirit. Il s'agit en quelque sorte d'un outil, d'une lentille d'analyse socio-spatiale non seulement pour mieux comprendre et expliciter les rapports de pouvoir, mais aussi les actions quotidiennes qui sont performées et qui bousculent le colonialisme, redéfinissant ces rapports. En abordant les mobilités, les actions et les pratiques des Autochtones Two-Spirit à travers le prisme des trans-*Nation*-alités, la façon dont l'espace



est marqué conceptuellement par ces initiatives est ainsi mise de l'avant, faisant émerger les réalités constituant ces géographies qui transcendent à la fois les configurations géopolitiques (post)coloniales actuelles, les croisements culturels et les territoires ancestraux.

## **Chapitre 2 : Méthodologie**

Ce chapitre articule de manière tantôt critique, parfois descriptive ou encore réflexive toute la démarche de construction de ce projet de recherche qualitative. Elle propose d'abord de re-contextualiser à partir de quels champs théoriques la problématique a été structurée, à travers une démarche conceptuelle. Par la suite, elle questionne l'a priori de la démarche de terrain, s'inscrivant dans une perspective critique de la manière dont est circonscrite l'idée même de « terrain ». Dans un esprit chronologique, le déroulement des événements liant l'ethnographie multi-sites à l'étude de cas constituant ledit « terrain » est alors détaillé et précisé. Subséquemment, les outils méthodologiques employés sont explicités ainsi que la manière dont plusieurs méthodes ont été adaptées pour correspondre davantage aux approches méthodologiques autochtones afin d'être culturellement pertinentes. Enfin, je souligne quelles approches, théories et perspectives ont informée l'analyse des données, et je termine par des réflexions sur l'éthique, la transparence et les limites de celles-ci et de ma recherche.

### **2.1 Revue de littérature**

Dans un premier temps, afin de répondre aux questions de recherche sur les pratiques spatiales des Autochtones Two-Spirit et les géographies qu'elles forment, une démarche conceptuelle s'appuyant sur une revue de littérature a été réalisée. Celle-ci a permis de clarifier quelles sont les barrières spatiales, sociales et identitaires déjà documentées que rencontrent les Autochtones Two-Spirit, en recensant les stratégies connues et les trajectoires communes identifiées pour négocier ces barrières et ainsi préciser ce qui demeure inexpliqué. Afin de cerner la multi-dimensionnalité des espaces vécus, produits et pratiqués par les Autochtones Two-Spirit, celle-ci puise au sein de trois champs disciplinaires. D'abord, pour situer l'histoire de l'émergence du terme Two-Spirit, des rôles associés à celui-ci (autant contemporains que pré-colonisation) et des lieux investis, les documents étudiés – articles scientifiques, monographies, rapports gouvernementaux – ont été séparés selon la provenance de leurs champs d'études, soit principalement les études autochtones et les études gaies et lesbiennes. Les documents analysés tirés des études autochtones ont permis d'aborder la

problématique avec une perspective holistique, soulignant des liens importants entre identité(s), communauté(s) et territoire(s) (Coombes, Johnson et Howitt, 2012, 2014; Desbiens, 2007; Greensmith et Giwa, 2013; Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). En effet, souvent, les approches des recherches scientifiques ne concordent pas avec les épistémologies et les cosmologies autochtones où « tout est important » (Asselin et Bazile, 2012, para. 8); il y a une tendance à compartimenter et ne cibler qu'un sujet en particulier pour en exclure tous les autres et ne pas y voir de liens possibles, d'où la nécessité de « acknowledge the holistic framework of Indigenous epistemologies » (Pualani Louis, 2007, p. 133). Les études autochtones mettent aussi de l'avant l'importance d'employer des méthodologies autochtones pendant la démarche de terrain; celles utilisées dans cette recherche sont détaillées dans la partie suivante (Corn tassel, Chaw-win-is et T'lakwadzi, 2009; Kovach, 2009; Evans, Hole, Berg, Hutchison et Sokkraj, 2009; Jérôme et Veilleux, 2014; Tuhiwai Smith, 1999). Le portrait aurait toutefois été incomplet sans l'analyse d'articles publiés entre autres dans des journaux scientifiques des études gaies et lesbiennes mais ne s'y limitant pas, traitant spécifiquement de l'identité Two-Spirit, et ce en rapport aux identités de genres et aux orientations sexuelles occidentales LGBTQ+ (Balsam, Huang, Fieland, Simoni et Walters, 2004; Cruikshank, 1992; Driskill, 2010; Gilley, 2006; Hunt et Holmes, 2015; Jacobs, Thomas et Lang, 1997; MacDonald, 2010; Meyercook et Labelle, 2003; Namaste, 1999; Wesley, 2015).

Toutefois, l'approche géographique étant souvent absente puisque n'étant pas le focus principal de ces études, une recherche documentaire du côté des géographies des sexualités a par la suite été effectuée (Brown et Browne, 2016; Browne, Lim et Brown, 2009; Ferreira et Salvador, 2015; Gorman-Murray, Johnston et Waitt, 2010; Johnston, 2016; Brown et Knopp, 2008; Podmore, 2013; Oswin, 2008, 2013). Permettant d'articuler une analyse des cadres normatifs de l'espace et de contextes socio-spatiaux navigués par les Autochtones Two-Spirit, cette branche critique de la géographie s'est avérée particulièrement utile, alliée aux études autochtones, pour mettre en lumière les systèmes d'oppressions se déployant comme autant de barrières dans les parcours de vie des participant.e.s (Adams et Phillips, 2006; Brotman, Ryan, Jalbert, et Rowe, 2002; Meyercook et Labelle, 2003; Casey, 2009; Hunt et Holmes, 2015). Or,

outre quelques mentions énonçant le manque d'attention de certaines recherches en géographies des sexualités à la race et à l'autochtonie, aucune en géographies des sexualités ne portait principalement sur les espaces négociés par les Autochtones Two-Spirit (Driskill, 2010; Held, 2015; Oswin, 2008, 2013). Dès lors, afin de compléter cette revue de littérature, les *queer indigenous studies*, jeune branche issue des études *queer* et des études autochtones, ont été indispensables (Driskill, Finley, Gilley et Morgensen, 2011). Développant une approche théorique et critique, Two-Spirit y est abordé comme concept mettant en avant à la fois des notions identitaires, une approche intersectionnelle et des angles d'analyse pour appréhender l'histoire, la communauté et le territoire tout en puisant dans le transnationalisme – sans tout de même présenter une approche géographique (Driskill, 2010; Morgensen, 2011a, 2011b).

Ainsi le transnationalisme, ce « nouveau paradigme de la recherche en sciences sociales » (Jolivet, 2017, para. 18), permet de joindre et de mettre en conversation les derniers champs théoriques énoncés, soit les études autochtones, dont font partie les *queer indigenous studies* et les géographies des sexualités, qui s'entrecroisent parfois avec les études gaies et lesbiennes tout en étant distinctes. D'emblée, le transnationalisme implique plusieurs processus à la fois, tous liés à un type de circulation migratoire (Vertovec, 2009). Ce déplacement conçoit le mouvement dans l'espace dans un va-et-vient, dépassant une caractérisation linéaire pour prendre en compte l'espace *entre*, impliquant la traversée de frontières, qu'elles soient géographiques, géopolitiques ou encore culturelles (Wiesner-Hanks, 2011). Qui plus est, le transnationalisme facilite l'articulation d'une compréhension géographique et transnationale des réseaux qui sous-tendent les groupes, les organisations et les initiatives supportant les identités autochtones Two-Spirit, ces réseaux traversant des frontières formelles et informelles, de par une grande mobilité des personnes y prenant part (Cattan, 2012; Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). Enfin, dans cette considération de l'espace *entre*, le transnationalisme autorise une prise en compte de la superposition socio-spatiale – d'une mobilité qui parcourt des territoires ancestraux desquels les Autochtones ont été délocalisés – et du paradoxe territorial à travers lesquels ceux-ci<sup>4</sup> naviguent, « as cities are

---

<sup>4</sup> Formulation neutre et inclusive, contractant celles et ceux.

built on traditional lands » (Snyder et Wilson, 2015, p. 182), et que se constituent des diasporas autochtones sur des territoires autochtones non-cédés (Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). Conséquemment, reliés par le transnationalisme, chaque champ disciplinaire vient donc combler les lacunes de l'autre; les questions Two-Spirit abordées au sein des *queer indigenous studies* sont complémentées par une approche géographique et critique des espaces navigués avec les géographies des sexualités, et l'apport méthodologique et idéologique des études autochtones est indispensable à une appréhension holistique de l'identité et du territoire.

## 2.2 Démarche de terrain

Dans un deuxième temps, et dans l'intention de compléter l'analyse documentaire, une démarche de terrain a été effectuée. En effet, cette étape attendue parce qu'elle a force de « validation et de légitimation des savoirs géographiques » (Calbérac, 2006, p. 1) est en fait ancrée dans un rapport de prédation colonialiste où le chercheur se rend, collecte, puis repars et où le savoir scientifique est érigé en toute-puissance (Asselin et Bazile, 2012; Collignon, 2010; V. Jolivet, séminaire, 15 novembre 2016). Ainsi, en continuité avec les questions de positionnalité par rapport aux espaces pratiqués par les personnes auxquelles je me suis intéressée, était-il essentiel de questionner ma présence, mon regard, mon savoir dans le rapport hiérarchique des relations nouées « sur le terrain », asymétriques puisque structurées socialement par des axes de pouvoir enracinés dans le colonialisme, le racisme et les rapports de classe (Jackman, 2016; Weston, 1998, dans Jackman). Toutefois, Young (1990, cité dans Aitken, 2010) souligne qu'il ne s'agit pas de cartographier la différence, ce qui aurait pour effet de reproduire celle-ci ;

Emphasizing difference does not simply mean charting new, more nuanced uneven geographies [...]. It also means attending to the various ways that specificity – both social and spatial – transforms structures of power and privilege; the ways that oppressed groups can, through a politics of identity and a politics of place, reclaim rights, resist and subvert. (Fincher et Jacobs, 1998, p. 2)

La réflexivité du chercheur est alors fondamentale à la reconnaissance du pouvoir exprimé à travers soi, d'où l'importance de statuer sa position sociale afin de rendre visible les

privilèges y étant associés et les biais qui en découlent (Adams et Phillips, 2006; Aitken, 2010; Young, 1990).

Dans cette même veine, l'idée même que le terrain soit un espace-temps physiquement et temporellement délimité doit être problématisée, resituée dans l'intersubjectivité qui dépend justement de la présence du chercheur (Hastrup, 1992, cité dans Rooke, 2010). Cette problématisation doit d'autant plus être complexifiée de par la notion sous-tendue d'éloignement du terrain, alors même que l'étude de cas au centre de ma recherche s'est effectuée dans un espace superposé à mon quotidien. Traverser ici et là-bas ont parfois rendu floues les frontières qui ont alors fluctué, se sont contracté ou ont pris de l'expansion (Rooke, 2010); « 'home' and 'field' are never clear-cut [...], an act of bounding here and there » (Herbert, 2010, p. 121). Dans une certaine mesure, cette configuration peut s'apparenter à une forme de superposition spatiale et d'*in-betweenness* (Baas, 2013) – ni entièrement « sur le terrain », ni complètement « revenue » – me permettant d'explorer de multiples possibilités plutôt que d'être limitée à une forme préétablie (Gorman-Murray, Johnston et Waitt, 2010; Jackman, 2016). Rooke (2010) propose que reconnaître cette temporalité spatiale rend *queer* le temps ethnographique. Le terrain n'est alors jamais terminé, puisque lorsqu'on le quitte on le transporte avec nous, et parce que « decolonizing ethnography can never be complete, as the researcher can never escape the politics of her research » (Watson et Till, 2010, p. 133).

Ainsi, ce terrain socialement et culturellement construit (Jackman, 2016) – scientifiquement aussi, pourrait-on maintenant ajouter – s'est penché sur une partie du Nord-Est de l'Île de la Tortue. Ce cadre géographique demeure effectivement peu abordé dans la littérature, celle consacrée à l'identité et à l'organisation Two-Spirit étant surtout concentrée dans l'Ouest du Canada et des États-Unis (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; Ristock, Zoccole et Passante, 2010; Snyder et Wilson, 2015). Sachant cette organisation constituée en réseaux (Morgensen, 2011a, 2011b), se déployant souvent en événements ponctuels variant de lieu, ajouté à l'étendue du territoire à couvrir, le « terrain » a d'abord pris une forme

ethnographique multi-sites : les grandes villes (New York, Toronto, Ottawa et Montréal<sup>5</sup>) de cette région accueillant dans un leitmotiv similaire une délégation Two-Spirit au sein des défilés de la Fierté. Le choix de ces événements a été guidé en partie par leur caractère répété, mais plus particulièrement parce qu'ils étaient ouverts aux non-Autochtones. Cette dernière conjoncture était déterminante, puisque plusieurs autres événements avaient été envisagés mais n'étaient pas accessibles aux non-Autochtones. Il est par conséquent primordial de reconnaître comment cette position sociale de Blanche, me plaçant à la fois dans une situation de pouvoir qu'il est fondamental d'adresser, a limité en même temps l'accès à certains espaces (Adams et Phillips, 2006; Greensmith et Giwa, 2013).

Effectivement, il m'est important de statuer le manque de légitimité, en tant que Blanche et non-Autochtone, de réaliser cette recherche sur les espaces pratiqués par les Autochtones Two-Spirit et sur leurs parcours de vie (Adams et Phillips, 2006; Champagne, 1998; Swisher, 1998). Les courants de pensée féministes ont démontré à partir des années 1970 et 1980 le caractère inextricablement situé du savoir et des connaissances scientifiques, demandant une prise en compte de la position sociale des chercheur.e.s par rapport aux cherché.e.s (Harding, 2004; Jaggar et Young, 2000; Larrivée, 2013). Particulièrement dans le cas de groupes où plusieurs systèmes d'oppressions se croisent, une attention spécifique doit être portée aux intersections des axes de pouvoir qui les impactent singulièrement (Arnaud, 2014; Garcia, 2014; Perreault, 2015; Smith, 2011). Bien que ne pouvant jamais comprendre intimement ce que signifie être Autochtone et Two-Spirit, cette recherche a porté une sensibilité spéciale pour donner un espace à leurs voix, pour mettre en lumière leur agentivité (Coombes, Johnson et Howitt, 2012). L'intersectionnalité, tant comme approche que comme grille d'analyse, a donc été au cœur de cette recherche afin de prendre en compte les situations uniques d'oppressions créées par la rencontre de systèmes de domination – colonialisme, racisme, homophobie, transphobie, hétérosexisme (Crenshaw, 1991; Driskill, 2010; Hames-

---

<sup>5</sup> La délégation Two-Spirit dans la Fierté de la Ville de Montréal a été observée à l'été 2017 seulement (en 2016 il n'y avait pas de présence Two-Spirit notable), après 20 ans d'absence – la dernière fois que cette présence a été documentée remonte à l'année 1997 (Meyercook et Labelle, 2003). Il est toutefois probable que d'autres événements ou rassemblements aient pu avoir lieu dans ce cadre ; les informations actuellement accessibles ne permettant pas de le vérifier.

Garcia, 2013; Smith, 2011). La réflexivité critique a guidé toutes les étapes de la recherche, tant pour adresser cette situation asymétrique de pouvoir en tant que chercheure que pour assumer une subjectivité enrichissant la collecte de données au sein de la démarche de terrain (Dowling et Suchet-Pearson, 2016).

Le caractère à la fois éphémère et furtif des événements investigués au sein de cette ethnographie multi-sites en est venu à constituer la phase introductive de ma démarche de terrain. Celle-ci m'a permis d'affiner ma compréhension de l'organisation des réseaux connectant des personnes à travers des événements ponctuels. Toutefois son intangibilité et la grande fluidité de cet objet de recherche le rendant difficile à saisir, il est devenu nécessaire, après cette première phase mobile du « terrain », d'effectuer une étude de cas circonscrite à une échelle géographique moins étendue. Montréal, ayant été très peu étudiée dans les quelques recherches portant sur les questions Two-Spirit, et constituant un point de convergence important pour la migration autochtone urbaine, s'est alors imposée comme site d'étude pertinent (Meyercook et Labelle, 2003; Namaste, 1999; Statistique Canada, 2011, 2017a).

### **2.2.1 D'une ethnographie multi-sites vers une étude de cas uni-située**

Le terrain s'est donc étiré sur une période totale d'un an. L'ethnographie multi-sites, la phase introductive de la démarche de terrain, s'est déroulé à l'été 2016, pendant lequel j'ai pris part aux Fiertés des quatre villes mentionnées plus haut. Je pensais dès lors pouvoir effectuer des entrevues, arrivant quelques jours précédant les défilés. Il s'est avéré beaucoup plus difficile que prévu d'établir une relation de confiance, souvent en seulement quelques heures. Toutefois il est possible de parler de « rencontres critiques », où effectivement, l'immédiateté peut contrevenir à la possibilité de conduire des entrevues, mais celles-ci permettent parfois d'aller sous la surface, tout en mettant en lumière une réflexion critique – il s'agissait d'abord d'être à l'écoute de leurs besoins, plutôt que de prioriser ceux de la recherche (Aitken, 2010). À New York et Toronto, j'étais déjà entrée en contact avant les événements avec les organisateurs des délégations Two-Spirit, qui savaient que je serais là, et avaient été mis au



courant de mon projet de recherche. Ce sont les deux seules villes qui avaient des organisations Two-Spirit ancrées dans la région ou la ville même, et dont l'information liée à l'annonce de la délégation Two-Spirit dans la Fierté était publique (Ellwood, 2016). À mon arrivée, j'ai été invitée à prendre part à l'organisation de l'évènement, et pendant celui-ci, à marcher avec la délégation. Il y a donc définitivement une certaine confiance qui s'est établie, et plusieurs conversations informelles qui ont eu lieu, qui ont affuté mon intuition, ma capacité à suivre certains filons, sans brusquer les gens rencontrés qui m'incluaient dans leurs actions et leurs tâches à bras ouverts ; « there [was] less of an inclination to discipline and domesticate knowledge and more of a drive to accomodate possibilities. » (Aitken, 2010, p. 61).

La ville d'Ottawa n'a pas d'organisme Two-Spirit, mais une importante organisation autochtone, Wabano, qui offre des ressources multiples aux Autochtones urbains. Elle faisait donc partie de la marche, à laquelle je n'ai pas pris part, leur présence n'ayant pas été annoncée publiquement auparavant. Ce qui est particulier avec Montréal, c'est que la ville, beaucoup plus grande que celle d'Ottawa, compte plusieurs organismes autochtones – mais aucun Two-Spirit – qui offrent maintes ressources mais pourtant aucune n'a pris part à la marche de la Fierté de Montréal à l'été 2016. À cet effet, j'ai d'ailleurs eu l'occasion de parler avec l'un des organisateurs de la délégation Two-Spirit de New York, qui réside à Montréal, juste avant la marche de la Fierté de Montréal (août 2016); il n'en savait pas davantage, mais pensait justement à mettre en place des rencontres informelles de réseautage pour les personnes Two-Spirit à Montréal.

Cette absence Two-Spirit publique m'a poussé à investiguer davantage sur Montréal. En effet, la dernière (et l'une des rares) étude(s) portant sur l'organisation Two-Spirit à Montréal date de 2003, par Meyercook et Labelle. Les chercheuses soulignent la présence publique d'un contingent Two-Spirit à la Fierté montréalaise de 1997, mais pas les autres années. Constatant l'insuffisance documentaire importante sur l'organisation, la présence publique et les réseaux Two-Spirit sur l'Île, le site d'étude où approfondir ma recherche en est devenu tout indiqué. Lorsque la période des festivals s'est terminée en août, j'ai alors

poursuivi une étude de cas à Montréal sur une période de huit mois (fin août 2016 à fin avril 2017), tentant de recruter des participant.e.s à travers des événements autochtones où je suspectais qu'il pourrait y avoir des personnes Two-Spirit, sans pour autant que ce soit le focus de ces événements. La première relation de confiance avec une personne Two-Spirit a pris deux mois à établir. Je l'ai rencontrée à la fin du mois d'août, puis à nouveau dans d'autres événements et j'ai finalement pu discuter, cette fois de manière formelle, sur la trajectoire de vie et les espaces pratiqués par cette personne. Celle-ci a donc constitué mon premier participant officiel qui m'a partagé son récit de vie.

Par la suite, j'ai revu à quelques reprises ce premier participant dans les mois qui ont suivi. Il a éventuellement approché des personnes Two-Spirit pour participer à ma recherche, qui ont accepté de me faire confiance. J'ai pu échanger avec eux dans le cadre d'entrevues formelles, de type récits de vie également, à l'hiver 2017. À cette étape-là, je n'avais que trois participant.e.s. J'ai donc continué en utilisant la méthode boule de neige à travers d'autres personnes-contacts – des gens rencontrés dans les événements à Montréal, par exemple. Quatre personnes supplémentaires ont été contactées (certaines que je connaissais, d'autres qui étaient des contacts de mes contacts), mais une seule a pu collaborer à ma recherche. Il est intéressant de noter que plusieurs ont démontré de l'intérêt, mais des raisons extérieures, souvent liées à une grande mobilité – en raison du travail ou d'activités auxquels iels prenaient part – ont rendu impossible leur collaboration. L'analyse des résultats se penche donc sur quatre récits de vie de personnes Two-Spirit résidant, au moment des entrevues, à Montréal.

Pendant l'automne 2017, j'ai commencé à prendre conscience du temps nécessaire à l'établissement d'une relation de confiance, et ce, assez solide pour qu'une personne prenant part à mon projet en vienne à y partager son récit de vie. Il m'est alors apparu pertinent d'aller chercher un angle d'approche supplémentaire, pour compléter les récits de vie. Apprenant qu'un important organisme autochtone de la région montréalaise organisait une première rencontre Two-Spirit et LGBTQ+ autochtone à l'automne 2017, je les ai contacté pour leur demander d'y prendre part, puisque cette rencontre proposait à l'ordre du jour un groupe focus discutant justement de mes questions de recherche, soit le manque d'espace pour les personnes

Two-Spirit et les barrières que celles-ci rencontrent. Il s'agissait d'une double opportunité; une collecte de données importante où les participant.e.s discuteraient ensemble de sujets centraux à ma recherche, rassemblés par la volonté de prendre part à cette première rencontre portant sur les enjeux Two-Spirit de la région (Bosco et Herman, 2010; Conradson, 2005). Mais également, une potentialité de recrutement d'autres participant.e.s.

Les données récoltées au sein de ces groupes focus ont été de grande valeur. Cependant, les deux personnes qui ont été contactées par la suite pour prendre part, potentiellement, à mon projet de recherche, ont décliné. Comme pour les marches de la Fierté, cet événement se déroulant sur une seule journée ne m'a pas permis d'établir une relation de confiance assez solide pour mener au partage de leur récit de vie. Par la suite, j'ai donc opté pour la méthode boule de neige telle que mentionnée plus tôt, qui a été plus efficace. C'est ainsi que la plupart des participant.e.s ont été rejoint, toujours sur une période importante de temps. Les résultats sont donc composés de quatre récits de vie de personnes Two-Spirit; de groupes focus composé de sept groupes de 7 à 9 personnes chacun discutant de deux enjeux principaux et des notes de terrain, comprenant des grilles d'observation, du matériel documentaire et visuel portant sur les événements ou consistant en de l'information par rapport aux personnes Two-Spirit créée et distribuée par et pour les personnes Two-Spirit.

## **2.3 Outils méthodologiques**

**L'ethnographie** a été au cœur de la démarche de terrain. D'une part, cette méthodologie m'a permis de consolider, dans un contexte socio-spatial, l'appréhension de mon cadre théorique (Rooke, 2010). Malgré son ancrage dans le colonialisme, Rooke propose que cette méthodologie « has the power to communicate the irreducibility of human experience with pathos », lorsque l'on travaille « from an honest sense of oneself that is open and reflexive » (2010, p. 28 et 35). D'autre part, elle constitue une stratégie de recherche allouant une compréhension du « comment » des pratiques socio-spatiales humaines façonnant différents mondes et la manière dont ils sont expérimentés; elle permet d'entrer dans la mise en place de processus de « place-making, inhabiting social spaces, forging local and

transnational networks and representing and decolonizing spatial imaginaries » (Herbert, 2010, p. 121) s'avérant particulièrement nécessaire pour ma recherche. Le problème méthodologique n'est alors pas seulement « to map patterns but to chart the varied processes through which difference is constituted and to elaborate how these processes are embedded in power relations. » (Aitken, 2010, p. 59).

Également, l'ethnographie peut être multi-sites; Jackman (2016) explique comment la notion de « terrain » a souvent impliqué le mouvement unique du chercheur vers le site d'étude. Pourtant, plusieurs recherches nécessitent plutôt de suivre les participant.e.s, ce qu'il propose. Ma démarche s'est en fait effectuée à l'inverse, alors que j'ai commencé à suivre les mouvements sous-tendant les réseaux d'organisation Two-Spirit, pour ensuite circonscrire mon site d'étude à la ville de Montréal et y approfondir ma recherche. Enfin, l'ethnographie offre un jeu de méthodes utilisées dans ma démarche de terrain, soit l'observation participante, la rédaction de notes de terrains, la collecte de matériel documentaire et visuel, les conversations informelles, les récits de vie et les groupes focus (Watson et Till, 2010).

Pavant le premier jalon de cette dite démarche, l'ethnographie multi-sites s'est inscrite dans une approche rhizomatique (Deleuze et Guattari, 1983, 1987; Prieur, 2015; Verne, 2012). Employer celle-ci relève déjà d'une critique de la présomption de fixité d'un terrain découpé dans le temps et dans l'espace (Browne et Nash, 2010; Rooke, 2010). Elle permet de suivre un processus qui transcende plusieurs lieux à la fois (Herbert, 2010), reconnaissant l'individu « comme une multiplicité connectée à d'autres multiplicités » (Prieur, 2015, p. 96) et plus précisément dans cette recherche comment les mobilités sont co-construites avec ces connexions. Allouant une méthode de savoir non-discursive et non-représentative (Aitken, 2010; Deleuze et Guattari, 1983, 1987), elle remet justement en question la stabilité du spatial, supportant ma volonté d'une compréhension spatiale qui ne fixe pas mais soutient le bouleversement de représentations spatiales hégémoniques établies (Aitken, 2010; Massey, 2005). Cette approche alloue également l'utilisation d'outils multiples ainsi que l'opportunité répétée, en employant ceux-ci, d'adapter la recherche aux réalités rencontrées « sur le

terrain ». Le rythme de collecte de données préalablement anticipé a dû s'ajuster davantage à celui des participant.e.s; alors que je pensais pouvoir conduire des entrevues dès les débuts du « terrain », ce n'est devenu possible que lorsque celui-ci s'est concentré sur Montréal en une étude de cas. L'observation parfois participante (par exemple lorsque j'ai pris part à l'organisation et aux délégations elles-mêmes), parfois non-participante (certains moments ne me permettant pas de prendre part aux activités observées) s'est avérée fort pertinente. Prendre part, par des conversations informelles, des actions physiques, aux géographies Two-Spirit qui se dessinaient était crucial pour mieux saisir comment ces « social spaces are constituted in various settings » (Watson et Till, 2010, p. 129). Des grilles d'observation pour les Fiertés des quatre villes (New York, Toronto, Ottawa, Montréal) auxquelles j'ai pris part ont été remplies, complémentées par des notes de terrain et la collecte de matériel documentaire et visuel (Prieur, 2015). Watson et Till (2010) expliquent comment les notes de terrain impliquent parfois de retranscrire des citations entendues, des événements auxquels la chercheuse prend part, des réflexions par après, particulièrement concernant les communautés autochtones – sensible au fait qu'écrire en public peut être interprété comme traiter les faits et les gens comme des objets de savoir. L'écriture était donc effectuée lors de moments privés, où des liens théoriques étaient développés et précisés, des réflexions et des ressentis articulés et des expériences décrites. Ces documents, mais aussi certains collectés sur le terrain (des photos, des pamphlets, des journaux etc.) étaient retranscrits à l'ordinateur pour constituer les données qui seraient plus tard analysées.

Au cours des événements entourant les Fiertés, je suis entrée en interaction et j'ai échangé de manière informelle avec plusieurs personnes Two-Spirit. Cette phase introductive a été charnière dans l'entreprise des étapes suivantes, qui ont employé des outils méthodologiques plus formels tels que les entrevues et les groupes focus. Suivant les recommandations de Margaret Kovach (2009) et de Linda Tuhiwai Smith (1999), j'ai tenté d'adapter les méthodes utilisées pour qu'elles reflètent le plus possible les cosmologies autochtones. L'entrevue, souvent ouverte ou semi-dirigée, de par son caractère souple encourageant la fluidité des échanges, est une méthode octroyant la possibilité d'une compréhension en profondeur. Elle sied particulièrement bien aux recherches qualitatives ne

visant pas un large échantillon, favorisant l'étude de cas pour mieux détailler et étudier une problématique (McDowell, 2010). Elle est également plus près des traditions de l'histoire orale (Jackson et Russell, 2010), bien que demeurant ancrée dans une conception occidentale – les États-Unis par exemple ont été qualifié d'*interview society* par Silverman (1993, cité dans McDowell, 2010).

Qui plus est, les questions de corporalité, s'entrecroisant avec celles de positionnalité de la chercheuse, sont évoquées en géographie humaine depuis une période relativement récente (McDowell, 2010). Certains aspects sociaux incarnés – de façon consciente ou non – affectent l'entrevue et son déroulement, voire jusqu'aux informations qui seront partagées ou laissées de côté. C'est ce qui a justifié de ne pas utiliser l'enregistrement lors des entrevues, de par son caractère intrusif, résolument occidental et sa formalité technique imposant et prenant trop d'espace dans l'interaction. Ces questions m'ont également amenée à favoriser l'approche conversationnelle de Margaret Kovach (2009), dans une pratique d'ouverture qui tente de donner, autant qu'elle reçoit. Or cette pratique, favorisant les échanges, le partage et l'adaptation, n'est pas toujours utilisée dans les recherches effectuées en milieu autochtone. Asselin et Basile (2012) notent comment plusieurs d'entre elles évacuent tous apports contextuels, se limitant à leur sujet strict et ciblé, incapables de s'adapter à une vision autochtone holistique. Prenant en considération ces recommandations éthiques, et dans l'intention d'allouer assez d'espace pour inclure le contexte de vie – culturel, social, spatial – plus complet pour chaque participant.e, ces conversations ont donc pris la forme de récits de vie.

Constituant des savoirs expérientiels autochtones précieux, les récits de vie solidifient les connexions à la fois ancestrales et contemporaines aux vécus et au(x) lieu(x) (Corntassel, Chaw-win-is et T'lakwadzi, 2009). Heath Justice, Rifkin et Schneider (2010) soulignent la portée du récit de vie comme mode autochtone de production du savoir. À travers celui-ci, fusionnant avec l'entrevue ouverte, j'ai donc pu poser la majorité des questions au sein d'une grille préétablie, tout en assurant le respect du rythme narratif des participant.e.s et parfois

prenant part à leur histoire en partageant quelques parcelles de la mienne (Corntassel, Chawwin-is et T'lakwadzi, 2009; Evans, Hole, Berg Hutchison et Sookraj, 2009). C'est particulièrement important puisque cela m'a permis de consolider la relation de confiance, sans laquelle il est fort possible que cette recherche n'ait pu aboutir. En effet, lorsque la chercheuse Lynda Johnston, spécialisée en géographies des sexualités et ayant travaillé avec différents groupes de la diversité sexuelle et de genres, a utilisé des méthodologies euro-centrées pour approcher le groupe Te Waka Awhina Takatapui (un groupe d'hommes maori gais et trans), celui-ci a décliné à deux reprises ses invitations à participer à ses recherches (Gorman-Murray, Johnston et Waitt, 2010). Elle explique en partie ce refus répété aux méthodologies utilisées, puisque comme l'indique de manière éloquentes Linda Tuhiwai Smith

it is difficult to discuss *research methodology* and *Indigenous peoples* together, in the same breath, without having an analysis of imperialism, without understanding the complex ways in which the pursuit of knowledge is deeply embedded in the multiple layers of imperial and colonial practices (1999, p. 2, italiques originales).

Dans la tentative de dépasser ces pratiques, Coombes, Johnson et Howitt (2012, 2014) proposent l'adoption d'une perspective postcoloniale, qui soit justement critique des systèmes de domination hégémoniques et de leurs impacts profonds sur les structures sociales autochtones, tant par rapport aux communautés qu'aux individus, tout en mettant de l'avant la résilience et l'agentivité de ceux-ci.

Comme il a été mentionné dans la précédente section, établir une relation de confiance solide et saine avec les participant.e.s qui ont partagé leurs récits de vie a nécessité une période de temps beaucoup plus longue que celle anticipée. De plus, dans le cadre de mon étude de cas à Montréal, puisqu'il n'y avait pas de groupe ou d'organisation Two-Spirit au moment circonscrit par « 'mon' terrain », la recherche de participant.e.s a été assez ardue. La méthode boule de neige a été utilisée pour me mettre en contact avec davantage de personnes Two-Spirit; celles ayant pris part à ma recherche ont été contactées de cette manière. Cette méthode est souvent utilisée au sein de recherches portant sur les vécus, les expériences et les connaissances des personnes Two-Spirit, conduites par des chercheur.e.s qui ne sont pas

Autochtones ou dont une partie de l'équipe de recherche est non-Autochtone (Adams et Phillips, 2006; Greensmith et Giwa, 2013; Teengs et Travers, 2006). Dans l'intention de conduire des entrevues individuelles ou en groupe, elle constitue un moyen adapté pour élargir la portée de son réseau personnel, professionnel ou ciblé en fonction de la recherche (Adams et Phillips, 2006; Browne, 2007; Held, 2015).

En outre, pour des raisons circonstanciées évoquées plus haut, d'échantillonnage riche mais modeste et de complémentarité d'analyse, **la méthode du groupe focus** a permis d'apporter un éclairage supplémentaire et d'étoffer la collecte de données. En effet, le groupe focus a alloué à ma recherche un angle d'approche différent puisque bénéficiant des interactions entre participant.e.s quant à leurs pratiques spatiales, les barrières rencontrées et les besoins en découlant (Bosco et Herman, 2010; Conradson, 2005). Par contre, les participant.e.s y ayant pris part n'ont pas été recrutés par la méthode boule de neige. En effet, un important rassemblement Two-Spirit avait été organisé par un organisme autochtone de la région de Montréal, et celui-ci avait préalablement planifié d'y tenir un groupe focus avec les participant.e.s. C'est avec leur accord que j'ai pu y prendre part ainsi qu'y collecter les interventions et les échanges entre les participant.e.s sur les questions d'espace dédié ou mis en place (par et) pour des personnes Two-Spirit et les barrières rencontrées par ces dernières. Étant donné les connaissances et la sensibilité de l'organisme, les paramètres du groupe focus ont suivi les recommandations d'une approche critique de conduite de ceux-ci, soit la flexibilité dans l'organisation, la responsabilité sociale, une taille moyenne de groupes (entre 6 et 12 participant.e.s, et les groupes focus étaient constitués de 7 à 9 personnes) ainsi qu'un lieu sécuritaire (Bosco et Herman, 2010).

## 2.4 Analyse des données

Cette étape de la recherche, conçue comme se déroulant lorsqu'on « revient » du terrain, prévoit une forme de structuration systématique des données collectées, dans une série d'étapes perçues comme objectives ayant pour but de faire sens, d'interpréter celles-ci (Bardin, 1977). Or, Sara McKian (2010) met en garde quant à cette norme escomptant extraire



des thèmes dominants en passant par le codage, puis la catégorisation des données que constituent les entrevues, les notes de terrain et les notes théoriques. En effet, en passant par l'analyse des mots seulement, il y a toute une dimension expérientielle ne pouvant être rendue, courant le risque de passer à côté d'un thème non transmis par les seuls mots des participant.e.s et les notes de terrain. Asselin et Basile (2012) dénoncent aussi la tendance répétée des chercheurs de ne pas prendre en compte les silences, souvent plus significatifs que les mots. De plus, McKian souligne à quel point cette étape est souvent peu discutée de manière précise au sein des articles scientifiques, ce qui fait que « how the interpreter got at the experience and not the text alone » (2010, p. 363) demeure souvent très flou. Enfin, il importe de distinguer l'analyse de l'interprétation. La première décrit et identifie des patrons et des relations pour clarifier les questions liées au « comment » (Watson et Till, 2010), alors que la seconde relève beaucoup plus du domaine de la théorie, voire de la spéculation (Wolcott, 1994, cité dans McKian, 2010).

Sensible à ces critiques, elles ont donc informées l'analyse puis l'interprétation des données. J'ai tout de même utilisé les processus de codage et de catégorisation pour en faire ressortir les thèmes récurrents. Mais les questions soulevées sur la réduction des espaces vécus, des pratiques spatiales, des expériences de vie aux seuls mots dits, puis notés et pour ensuite être lus et relus ont traversé et parsemé ma démarche analytique. En outre, il ne s'agissait pas de procéder à une analyse discursive des entrevues, ce qui aurait fait perdre le caractère narratif des récits de vie partagés, et aurait omis ma présence, de ce fait répétant une approche occidentale et évacuant que « the interview is a negotiated relationship » (McKian, 2010, p. 366). Plutôt, reconnaissant que la collecte des données et donc la démarche de terrain est un processus interprétatif avec ses limites inhérentes, l'analyse a pris une forme combinée. Suivant un processus réticulaire, par une approche en rhizome (Prieur, 2015), j'ai, effectivement, procédé à une analyse thématique, mais imprégnée et informée par des stratégies narratives, correspondant davantage à la fluidité des récits de vie (Latham, 2003).

Enfin, l'analyse et l'interprétation des données ont été éclairées à la fois par la théorie postcoloniale et le tournant performatif en géographie. D'une part, la théorie postcoloniale a servi à la compréhension de la perpétuation des normes et des relations coloniales dans la recherche, et à la nécessité de mettre en lumière l'agentivité des peuples autochtones et comment ces relations colonialistes les affectent (Coombes, Johnson, Howitt, 2012, 2014). Néanmoins, il y a des limites à dépasser ces relations. Or, laisser cette théorie informer toute la démarche, jusqu'à l'analyse, rend celle-ci mieux contrebalancée et juste (ibid). D'autre part, l'interprétation a été informée par le tournant performatif en géographie, résultant en une forme de collage rhizomatique reliant tout le processus interprétatif des notes de terrain, des notes théoriques, de celles portant sur les transcriptions d'entrevues, et des entrevues elles-mêmes, dans un effort méthodologique tendant « *to get to the non-representational [...] where doing and being in the research are always simultaneously data collection, analysis and interpretation* » (Bosco et Herman, 2010, p. 203, italiques originales) ( voir aussi Latham, 2003; Prieur, 2015). De la sorte, le processus de recherche est recadré et présenté comme performance, allouant une flexibilité dans l'interprétation qui connecte alors « *movement, moments, actions, reflections and 'analysis'* » (McKian, 2010, p. 367).

## 2.5 Considérations éthiques et limites

Tout d'abord, il me semble paradoxal de scinder une section éthique des autres sections. En effet, ces considérations sont partie intégrante du projet de recherche, et doivent en façonner chacune des facettes et des étapes (Collignon, 2010). Elles devraient autant imprégner le choix du cadre conceptuel que l'ensemble de la méthodologie utilisée – et nécessairement toutes les interactions, formelles comme informelles, ayant lieu 'sur' le terrain, 'après' celui-ci, et pendant tout le processus interprétatif, qu'il mène à la rédaction de notes comme à celle d'article(s) scientifique(s), de mémoire ou de thèse de recherche. Comme il a été souligné plus haut, la recherche, particulièrement auprès de communautés et de personnes autochtones, doit s'adapter à ces dernières, et autant que possible, intégrer une perspective holistique, et ce jusque dans l'analyse (Asselin et Bazile, 2012).

Certes, mon projet de recherche a reçu l'approbation certifiée du Comité d'éthique de la recherche en arts et sciences (CERAS-2016-17-015-D) de l'Université de Montréal, ce qui signifie que j'ai déclaré que j'allais effectuer des entrevues auprès de personnes autochtones, que la notion de genre allait y être abordé, et ce en dépassant les catégories de genre occidentales normatives pour prendre en compte les différents systèmes de genre autochtones (passés et présents) (Jacobs, Thomas et Lang, 1997; Roscoe, 1998). Cela signifie également que je me suis engagée à assurer l'anonymat de toutes les personnes prenant part à ma recherche, pour conserver leur sécurité et leur intégrité à l'égard de ce qu'ils ont partagé avec moi. Toutefois, malgré ces balises nécessaires, il relève alors du devoir de la chercheuse de s'informer adéquatement pour prendre conscience sur quel(s) territoire(s) non-cédé(s) la recherche est effectuée, sur le(s)quel(s) elle vit et travaille (Driskill, 2010). Il n'y a pas de mécanisme pour s'assurer qu'elle reconnaît sa position sociale et travaille à la dépasser (Adams et Phillips, 2006). À travers toute ma démarche, j'ai tenté de réaliser ce projet de recherche avec ouverture et transparence (Asselin et Bazile, 2012), confrontant mes propres visions du monde et mes présomptions; mais il y a des limites à ce qu'un certificat d'éthique peut attester. La promesse d'une prise en compte des relations de pouvoir asymétriques structurées par le colonialisme demeure intimement liée à ma bonne volonté, et reste ainsi circonscrite à la sphère du privé, ce qui constitue une importante limite éthique en soi.

D'autres limites sont également notables, certaines ayant été abordées à travers les sections précédentes. D'abord, le transfert des connaissances, par une activité collaborative ou du moins la rédaction d'un document accessible (tel un rapport, un zine, bref un format reproductible et plus familier et accessible qu'un article scientifique) n'a pu se faire, par manque de temps – ce qui est trop souvent reproché aux chercheurs (Asselin et Bazile, 2012). Ensuite, le nombre restreint de participant.e.s à cette recherche ne permet pas de généralisation – bien que cela n'ait pas été l'objectif de prime abord, et que maintes recherches effectuées sur les besoins et la situation des personnes Two-Spirit comptent souvent un échantillon avoisinant une demi-douzaine de personnes (Adams et Phillips, 2006; Greensmith et Giwa, 2013; Walters, Evans-Campbell, Simoni, Ronquillo et Bhuyan, 2006; Wesley, 2015). Enfin, il s'agit d'un projet de recherche qui aurait dû être collaboratif (Corntassel, Chaw-win-is et

T'lakwadzi, 2009; Evans, Hole, Berg, Hutchison et Sookraj, 2009). Or, le temps imparti pour une recherche de maîtrise, allié au fait que je ne sois pas Autochtone, ce qui augmente considérablement le temps requis à la construction de relations de confiance solides, ont achoppé cette ambition.

## 2.6 Conclusion

L'ensemble de méthodes élaboré pour cette recherche constitue un processus où les réflexions théoriques critiques ont pu être affinées, non seulement dans la manière de *faire* cette recherche, mais aussi d'*être*, à travers et par celle-ci. Puiser au sein de ce qui semble de prime abord des champs théoriques distincts les uns des autres pour en tisser les liens et les apports complémentaires a soutenu la rencontre de plusieurs perspectives, enrichissant la compréhension spatiale des parcours des Autochtones Two-Spirit. De plus, adapter les outils afin qu'ils soient appropriés au contexte était essentiel, relevant également le caractère situé de ma position de chercheure par rapport aux cherché.e.s, rencontré.e.s sur un terrain dont les délimitations relèvent d'une construction culturelle, sociale, scientifique (Jackman, 2016). Ces conscientisations ont été entreprises en amont, pendant et en aval du « terrain ». Les remises en perspective critiques portant sur la construction de la recherche et des étapes la structurant ont également permis d'enrichir l'analyse des données, et même de mieux cerner et d'adapter la façon de les collecter.

Enfin, l'éthique, non seulement dans son sens théorique mais aussi pratique, a façonné le produit de cette recherche, mais aussi la personne que je suis devenue à travers elle. Si elle a à ce point nourri ma pensée, elle a pu modelé ma manière d'être et mes actions dans la conduite de cette recherche et dans l'application de sa méthodologie. Tout comme Jackman, j'ai été, à travers l'entièreté de ce projet, « concerned with the pan-disciplinary problem of crafting research plans and the production of knowledge » (2016, p. 113). Il est souvent peu discuté à quel point l'ethnographie, et plus largement la conduite de la démarche de terrain, constitue un processus émotionnel qui exige des compétences relationnelles de haut niveau mettant en jeu toute une gamme d'émotions (Rooke, 2016). Il est alors essentiel d'aborder ces

questions intimement méthodologiques afin de mieux articuler les croisements du lieu, du caractère incarné, de la positionnalité et de la subjectivité dans la conduite de la recherche (Dowling et Suchet-Pearson, 2016; Gorman-Murray, Johnston et Waitt, 2010; McDowell, 2010; Rooke, 2016). Dès lors, certains chercheurs avancent qu'il y a co-construction de la culture – mais également de la science – puisqu'elle est représentée et interprétée sous le prisme du « terrain »; omettre ce partage (quoiqu'asymétrique) reviendrait à occulter la relation chercheur.e-cherché.e (Jackman, 2016; Weston, 1998). Cela permet effectivement de repenser les paradigmes méthodologiques et analytiques reçus (Jackman, 2016); une telle réflexivité, alors *queered*, fourni l'occasion théorique de négocier entre ontologie et épistémologie, entre « the possibilities of knowing and the worlds we construct in our writing » (Rooke, 2016, p. 35).

# **Chapitre 3 : Two-Spirit geographies? How the concept of trans-*Nation*-alities can seize the intermeshing of identity, community and territory**

Cette partie présente un article prêt à être soumis pour publication dans ACME : An international Journal for critical geographies (Lépine-Dubois, A., Podmore, J. et Herrmann, T. M.).

## **3.1 Abstract**

Two-Spirit people, considered to have both masculine and feminine spirits, have lost their place within their communities, an exclusion resulting from colonization. Due to colonial relations, they also lack a sense of belonging in non-Indigenous LGBT spaces in urban centres. The obstacles they face reverberate throughout their life paths and movements, but little is known about their spatial experiences and practices. An analysis of Two-Spirit people's paths will provide the opportunity to envision space by not only considering their interconnections and mobilities, but also by capturing what takes place in between those spaces and embedded in the spatial paradox of overlapping colonized contexts that are navigated on Turtle Island. Theorizing the concept of trans-*Nation*-alities, this article explores Two-Spirit people's paths, including the ways they navigate spaces – be they Indigenous, LGBT or other spaces – and make places for themselves in the world by weaving Two-Spirit geographies. We begin by setting the context for Two-Spirit people's mobilities, leading us to consider spatial *in-betweenness*. Building on a multi-sited ethnography and a case study based in Montreal where life interviews and a focus group were conducted, we investigate the interplay between Two-Spirit people's paths and the spaces they navigate, highlighting how these movements strengthen a renewed sense of connection to Indigenous communities and territories.

**Keywords:** Two-Spirit, mobility, *in-betweenness*, trans-*Nation*-alities, ancestral lands

## 3.2 Introduction

Two-Spirit people, having both masculine and feminine spirits, were highly regarded individuals within their Indigenous communities before colonization in Turtle Island<sup>6</sup>, as their worldviews were seen as being enriched by the two spirits they had, leading them to occupy many important roles (Anguksuar, 1997; Brotman et al., 2002; Lang, 1997). Although today some communities still value their contribution, many traditions associated with Two-Spirit people were lost to the imposition of the heteropatriarchal beliefs of European settlers, leading to the marginalisation of many of them within their own communities (Meyercook & Labelle, 2003; Smith, 2011). Although it is not the sole explanation, many of Two Spirit people move to the city, seeking belonging and a place for themselves. However, this desire is often shattered by the exclusion they can face in LGBT spaces (Greensmith & Giwa, 2013; MacDonald, 2010; Teengs & Travers, 2006). While mobility patterns have been seen as an important component of Indigenous people's geographies (Snyder and Wilson, 2015), the actual spatial practices and experiences of Two-Spirit people remain overlooked, especially in Eastern provinces of Canada (Ristock et al., 2010, 2011). In their life paths, Two Spirit people face many systemic barriers that they negotiate throughout their lifetimes (El-Hage & Lee, 2015; Wesley, 2015).

In this paper, we explore whether the unique ways Two-Spirit people navigate socio-spatial contexts makes for a distinctive Two-Spirit geography that stems from their paths of movement, rather than the creation of territory and claims for visibility, spatial processes used in geographies of sexualities to mark space in diverse ways (Browne et al., 2009; Brown & Knopp, 2008; Ferreira & Salvador, 2015; Oswin, 2008; Podmore, 2006; Prieur, 2015). Two-Spirit people negotiate places through what Baas (2013) calls *in-betweenness* [sic], they employ mobility in order to transcend different kinds of borders, including those of ancestral territories, provincial and international borders as well as cultural and political borders (Wiesner-Hanks, 2011). Therefore, in order to better capture the intricate connexions between

---

<sup>6</sup> The term Turtle Island refers to North America and is used by many First Nations and Indigenous communities (Meyercook & Labelle, 2003).

identity, community and land, as well as the various spatial layers that are navigated, we use the concept of trans-*Nation*-alities to advance our understanding of possible Two-Spirit geographies. This builds on the work of researchers both in indigenous studies and queer indigenous studies who draw on transnationalism to better frame the practices that Indigenous people use to maintain a sense of connection to both their Nations and ancestral lands (Desbiens, 2007; Driskill, 2010; Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007; Snyder & Wilson, 2015).

We begin by situating the term Two-Spirit and describing the barriers Two-Spirit people continue to face. We explain how these are linked to a colonial context that continues to structure the spaces they navigate. As Montreal is an important convergence point for Indigenous people moving to urban settings and studies examining the spatial trajectories of Two-Spirit people in Quebec are scarce, we try to fill the gap by investigating how their spatial practices are bounded in *in-betweenness*. Next, drawing upon a multi-sited ethnography, life stories interviews, and a focus group, we describe Two-Spirit people's trajectories that weave through Montreal spaces as well as the different paths they take to identification and the initiatives they set in place to foster a sense of belonging and connection. This way of understanding of Two-Spirit mobilities and paths across many scales creates the possibility to further explore Two-Spirit geographies.

### **3.3 Geographies of Two-Spirit People**

Two-Spirit, or *niizh manitoag* in Northern Algonquin language, refers to those who both have masculine and feminine spirit (Anguksuar, 1997). In contrast with LGBTQ+ identities, spirituality is a fundamental component of Two-Spirit identity whereby Indigenous worldviews are embedded in sexual and gender identities (Brotman et al., 2002; Morgensen, 2011a; Ristock et al., 2010). The term was chosen in 1990, during the third International Two-Spirit gathering (an annual event held since 1988 in different locations across Turtle Island)



intended to build respect for differences between Two-Spirit people<sup>7</sup> from across many different Indigenous Nations and communities (Anguksuar, 1997; Driskill, 2010; MacDonald, 2010). Because Two-Spirit also bridges many different historical and contemporary identities and integrates socio-economic roles, it allows for dialogue across Nations for Two-Spirit and LGBTQ+ Indigenous people living in socio-spatial colonized contexts (Driskill, 2010; Lang, 1997; Medicine, 1997). Furthermore, the decision to coin a term for themselves and organize autonomously was guided by a desire for self-determination and decolonization (Driskill, 2010; Morgensen, 2011b). Indeed, choosing their own term was an important and necessary departure from previous terms imposed by colonizers<sup>8</sup>, who previously sought to break spatial ties with the land upon which Indigenous systems were built by controlling bodies (Corntassel et al., 2009; Desbiens, 2007; Finley, 2011; Greensmith & Giwa, 2013; Lang, 1997; Medicine, 1997; Perreault, 2015). Colonizers used strategies that involved the imposition and internalization of different beliefs linked to heteropatriarchy (El-Hage & Lee, 2015; Finley, 2011; Morgensen, 2011b; Greensmith & Giwa, 2013; Smith, 2011; Wesley, 2015). Today, this heteropatriarchal framework has resulted in various forms of sexism, homophobia, heterosexism and racism throughout the wider society and within Indigenous communities (Brotman et al., 2002; Meyercook & Labelle, 2003; Smith, 2011; Teengs & Travers, 2006). Researchers have only begun to examine the multiple forms of oppression experienced by Two-Spirit people both in their communities<sup>9</sup> and in the general society (Adams & Phillips, 2006; Brotman et al., 2002; Hunt, 2016; Mulé et al., 2009; Teengs & Travers, 2006). However, because these studies tend to focus on health, there has been no attention to their geographies and how Two-Spirit people use space to face the barriers that can, to a certain extent, shape their life paths (Ristock et al., 2010, 2011). By inquiring further about Two-Spirit geographies, this study seeks to fill this gap. Adopting a holistic approach to the study of Two-Spirit life paths, this research seeks to better capture the intricate connections between

---

<sup>7</sup> From one community or nation to another, these identities differed and still do, with many having their own terms, such as *winkte*, *nádleeh*, etc. (Jacobs et al., 1997).

<sup>8</sup> For many decades, anthropologists used the term *berdache* to refer to Indigenous men having sexual relations with other men (Désy, 1978). However, this term ignored many fundamental identity dimensions, such as gender identity and socio-economic status, experienced by Two-Spirit people (Jacobs et al., 1997; Morgensen, 2011a).

<sup>9</sup> The exclusions faced by Two-Spirit people in their own communities vary greatly from one community to another (Lang, 1997; Medicine, 1997; Ristock et al., 2010)

identity, community and the relationship to the land (Asselin & Bazile, 2012; Desbiens, 2007; Driskill et al., 2011).

The geographical and regional scope of existing studies also remains limited to Western Canadian provinces, where the percentage of Indigenous population is larger compared than the Eastern Canadian provinces (Brotman et al., 2002; Statistics Canada, 2017a; Ristock et al., 2010, 2011). This creates an important gap regarding the barriers Two-Spirit people face in Eastern Provinces, particularly in Quebec, where the most recent article dates back to 2003 (Meyercook & Labelle) and is mainly focused on community organizing. However, the proportion of Indigenous people living in urban areas in medium and large urban centers in Quebec has risen significantly in the past two decades, reaching 56 percent in 2011 (AANDC, 2011b, Kermoal & Lévesque, 2010). This migration partly stems from North American (Canada and United States) government legislations in the 1950s and the 1960s that encouraged Indigenous people to ‘urbanize themselves’ (Depelteau & Giroux, 2015; Medicine, 1997). This, coupled with the fact that both free (nomadism and semi-nomadism) and forced (relocations by the State) movements have characterized Indigenous peoples’ histories, has led to an increased migration to urban settings (Bousquet & Morrissette, 2008; Depelteau & Giroux, 2015; Greensmith & Giwa, 2013). Cities have thus been connecting points for community-building and political organization for Indigenous peoples, including Two-Spirit people (Depelteau & Giroux, 2015; Morgensen, 2011b). Their migration from rural and reserve areas to urban settings has therefore made cities key places for sharing and exchange (Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). Movement between rural and urban areas, between urban areas and within cities are also widespread practices, and the specificities of Two-Spirit and LGBTQ+ Indigenous people’s mobilities in Western Canada are now being documented (Lerat, 2004; Ristock et al., 2010, 2011; Snyder & Wilson, 2015; Teengs & Travers, 2006). Since less is known about Two-Spirit people living in or going through the cities in Quebec, this article seeks to address this shortcoming.

Mobility, as defined by Cortès and Faret (2009), refers to any movement through space, the scope being much greater than migration; when referring to mobilities, it encompasses people, cultures, knowledge – everything a moving person carries with them (Ramirez, 2007). Thus, such movements through different geographic spaces imply the crossing of borders (Vertovec, 2009; Wiesner-Hanks, 2011). But the borders typically considered, and even when studied with a transnational lens are geopolitical ones (Brown & Browne, 2016; Schnapper, 2001; Wiesner-Hanks, 2011). Evans et al. (2009) reminds us that this geopolitical understanding is shaped by the dominant White hegemony, in a territorial, political and social context that is, on the one hand still colonialist, while on the other hand, regarded as already both post-colonial and neo-colonial. Geographers studying Indigenous mobilities who want to challenge these power dynamics and the colonial paradigm underpinning them, still problematize borders under the main Global North/South oppositional divide, which is again based on a nation-state perspective (Binnie, 2009; Brown & Browne, 2016; Rouhani, 2016). Indeed, this mobility can be understood as not only crossing geopolitical borders, but also cultural borders, such as ancestral territories and those where transnational Native cultural flows intersect and meet, crossing over the borders of other Indigenous Nations in what Ramirez (2007) calls a “Native hub”. This geographical concept is illuminating because it explains how Indigenous people create temporary spaces through exchange and sharing in a way that is “not static, but mobile and portable” (Simpson et al., 2012, 6). Hence, we use the broader concept we will define here as trans-*Nation*-alities, and argue that it is necessary to better envision the full extent of overlapping intricacies both the nation-state framework and the Indigenous Nations framework that underlies and cross it. This second framework includes ancestral territories, the meeting and crossing of Native cultures in the “Native hub” and all other cultural or political borders involved in shaping the movements of Two-Spirit people within and in-between cities laid on ancestral territories.

The general acceptance of the nation-state framework has often led public policies to prescribe the deployment of resources solely as defined by official territorial borders, ignoring the boundaries of ancestral territories and other cultural borders (Depelteau & Giroux, 2015; Mulé et al., 2009; Snyder & Wilson, 2011; Wiesner-Hanks, 2011). Furthermore, the public policies of the settler state can often be heteronormative (Podmore,

2013), where differences are conceived in a mutually exclusive way (Crenshaw, 1991; Oswin, 2008). In the province of Quebec, for example, separate resources are allocated following specific programs for Indigenous people while other resources are allocated for LGBTQ+ people (Ministère de la justice, 2017; SAA, 2017). Indeed, navigating between Indigenous resources and LGBTQ+ services can be complex; on the one hand, the public presence of Two-Spirit people in Indigenous community spaces is limited; on the other hand, they often face significant cultural exclusions in LGBTQ+ community spaces and organizations (Adams & Phillips, 2006; Meyercook & Labelle, 2003; Wesley, 2015). Documenting their spatial practices and knowing the barriers they face will better inform public policies and future programs that need to be better tailored to their needs. In order to do so, an intersectional approach is appropriate (Driskill, 2010; Hames-Garcia, 2013). Otherwise, Two-Spirit people occupy a space that Baas calls *in-betweenness*, defined as “falling in-between commonly recognized categories” (2013, 3). More specifically, Two-Spirit movements generally navigate across overlapping spaces, “as cities are built on traditional lands” (Snyder & Wilson, 2011, 182) and because their identities are experienced as a form of *in-betweenness*. As Finley describes it: “We are alive, we are sexy, and some of us Natives are queer” (2011, 40). Tarrius (2012, 2) has given *in-betweenness* a sense of movement, referring to Two-Spirit paths as “*d’ici et de là-bas*.” In this case, the paths are not shaped by territorial distance but rather the simultaneous overlap between deterritorialization and reterritorialization: colonial deterritorialization is the result of the forced relocation of Indigenous peoples and ownership of their territories by the Nation-state; and Indigenous reterritorialization is built by maintaining networks and political and cultural relationships which are re-anchored in urban spaces (Krätke et al., 2012; Morgensen, 2011b). These movements between these multi-layered transnational spaces constitutes “*d’ici et de là-bas*,” and Native hubs serve to localize these networks (Ramirez, 2007).

Tarrius (2012, 2) also describes “*d’ici et de là-bas*” as a set of worldviews, ideologies and cosmologies that are “doubled”. This “doubling” results from the imposition of what Desbiens (2007) calls a White cosmology imposed through powerful mechanisms such as residential schools (Evans-Campbell et al., 2012; Lerat, 2004). As there are great differences between Indigenous and Western worldviews, Indigenous people develop skills to

navigate between these two worlds and negotiate complex contexts and situations (Desbiens, 2007; Evans et al., 2009). Consequently, the use of an intersectional perspective can better encompass the experiences of being both Indigenous and Two-Spirited, how these two subject positions impact Two-Spirit people's life paths and, therefore, their movements through different spaces (Crenshaw, 1991; El-Hage & Lee, 2015; Hames-Garcia, 2013; Ristock et al., 2010). However, going further by adopting a holistic approach to identity, permits the recognition of how different domains such as identity, community and land are interconnected in Indigenous worldviews, and thus, contributes to overcoming the limits of Western knowledges, which compartmentalizes these domains (Desbiens, 2007; Pualani Louis, 2007; Smith, 2011). Therefore, by acknowledging that Two-Spirit life paths and the movements associated with them intersect and cross many social and spatial layers, this study provides a more integrated analysis of the *in-betweenness* Two-Spirit people experience, and hence, seeks to better understand how they navigate and negotiate these geographies (Baas, 2013; Teengs & Travers, 2006; Wesley, 2015). Conceptualizing the idea of trans-*Nation*-alities allows us to fully consider and acknowledge ancestral lands and territories while, at the same time, capturing the complex transnational cultural flows that intersect in Native hubs of knowledge and sharing as they move from site to site (Ramirez, 2007; Rétaillé, 2014; Simpson et al., 2012; Snyder & Wilson, 2015).

### **3.4 Methodology and study site**

#### **Tension in space(s) : spaces of agency**

In 2011, one fifth of Indigenous people living in Quebec resided in the city of Montreal (Statistics Canada, 2011). With time, this proportion will only increase as the rate of population growth is much higher for Indigenous peoples than non-Indigenous in Quebec, especially in urban settings (AANDC, 2011a; Hohban, 2015). While there are no statistics on the proportion nor the number of Indigenous people identifying as Two-Spirit and LGBTQ+, we might assume that they are not any greater than the proportion of LGBTQ+ people in

Canadian society in general<sup>10</sup>. Hence, their number is unknown and their movements, both on a regional and local scale, are overlooked in Turtle Island Northeast region, specifically in the Quebec province (Meyercook & Labelle, 2003; Namaste, 1999; Teengs & Travers, 2006). Many studies concerning those living in Canada are showing that homophobia and transphobia found in Indigenous communities and on reserves often lead Two-Spirit people to leave their communities to go to bigger cities where they can not only find better socio-economic opportunities but also a place where they belong (Lang, 1997; Medicine, 1997; Ristock et al., 2010). Unfortunately, when they do get to those cities, they are often faced with racism that creates barriers such as difficulties finding jobs or attaining stable housing (Brotman et al. 2002; Ristock et al., 2011; Snyder & Wilson, 2015). While having access to specific resources can reduce these barriers, it is only in some Canadian cities, such as Toronto and Winnipeg, where Two-Spirited organizations offer specialized resources. In Montreal, by contrast, Two-Spirit people must navigate between both Indigenous resources, where they may fear (re)experiencing homophobia again and LGBTQ+ resources, which can also create barriers due to racial exoticism, ordinary racism and invisibilisation (El-Hage & Lee, 2015).

Thus, multiple forms of oppressions are encountered, with research showing significant marginalisation (Hunt, 2016; Mulé et al., 2009; Ristock et al., 2010; Snyder & Wilson, 2015; Walters et al., 2006). Coombes et al. (2012, 2014), however, advocate for a “geography of hope,” highlighting the agency of Indigenous People while abstaining from framing them as victims, all the while recognizing that such a geography is in tension with a geography of marginalisation. By focusing on both the barriers they confront and being attentive to the ways in which they overcome and move beyond these barriers, our partial geography of Two-Spirit life paths will also reveal this tension.

When we began this research in 2016, Two-Spirit strategies remained largely unknown because the most recent public gathering of Two-Spirit people in Montreal dated to 1997

---

<sup>10</sup> Since 2001, the Canadian census has included a question about same-sex couples, but it does not ask about the gender identity or sexual orientation of single individuals (Statistics Canada, 2017b).

during the Gay Pride<sup>11</sup> (Meyercook & Labelle, 2003). Although it is probable that other gatherings have taken place since then, especially in more private settings or through Indigenous networks, our access to these spaces was limited by our own subject positions as White, non-Indigenous women. It is important to state and acknowledge this social location since it comes with power and privileges that create important fieldwork limitations (Adams & Phillips, 2006). Indeed, some spaces of mobilisation and gathering were not accessible to us since we are not Indigenous. But when meeting with possible new participants, I (A.L.D.) would always state that I am not Indigenous, so they would be fully aware of our social position when interacting with us (Adams & Phillips, 2006; Evans et al., 2009). Therefore, critical reflection and reflexivity, as advocated by Dowling and Suchet-Pearson (2016), were critical in addressing power dynamics in the research process (Dowling, 2005, cited in Gorman-Murray et al., 2010). Aware of the limitations of our positionalities, we worked towards decreasing the power asymmetries in the research process, holding specific attention to the intersection of oppression systems (Gorman-Murray et al., 2010; Perreault, 2015; Smith, 2011) and recognizing the power articulated through oneself while stating our social position to render visible the associated privileges (Adams & Phillips, 2006; Aitken, 2010) in the attempt to account for a still blurry but first Two-Spirit geography.

### **3.4.1 Collecting and analyzing data**

Starting with the premise that Two-Spirit organizing is built through networks (Morgensen, 2011a, b) that are organized through “one-off” events in varying locations, the ‘fieldwork’ itself had to also be mobile. First, we used a multi-sited ethnography that followed Two-Spirit public events that were open to non-Indigenous people being held in urban locations across Turtle Island’s Northeast region in 2016. This multi-sited ethnography allowed us “to trace a process that transcends any particular place” (Herbert, 2010, p. 120). Adopting what Prieur (2015) calls “a rhizomatic approach”, it allowed to simultaneously put

---

<sup>11</sup> This statement is based on Meyercook and Labelle’s (2003) observations in the early 2000s. However, a Two-Spirit float was presented in Montreal’s gay pride parade in 2017.

into question the presumed stability of the spatial, disrupting preconceived notions of borders and other nation-state based representations (Aitken, 2010; Massey, 2005), while criticizing the notion of ‘fieldwork’ being temporally and spatially bounded and recognizing such a presumption is socially and culturally framed (Jackman, 2016). Moreover, this method permits us to highlight that the individual is a site of “interconnected multiplicities that are linked to other multiplicities” (Prieur, 2015, p. 96). We adapted this research project to the realities with which we were confronted: we followed the participants’ pace, not our own; we used participant observation without conducting interviews at first because it was not appropriate; and we came to the realization that the use of traditional interviews would not be suitable because not culturally relevant (Watson & Till, 2010). Indeed, researchers tend to apply their own methods, taking what they need without considering the necessity of adapting their methods to the people with whom they engage (Asselin & Bazile, 2012).

The use of Eurocentric methodologies can then lead to Indigenous LGBTQ+ and Two-Spirit people to decline participation in research projects (Gorman-Murray et al., 2010); therefore, the ethnography was adapted to better reflect Indigenous methodologies, simultaneously allowing for respect for traditional knowledge while being critical about hegemonic worldviews (Evans et al., 2009; Tuhiwai Smith, 1999). This was especially the case for formally framed interviews. Kovach (2009) argues that interviews negate the importance of being in and fostering conversation; only in dialogue can a genuine transmission of knowledge be enabled because it allows the subjects to being critical about assumptions and motivations underlying research (Tuhiwai Smith, 1999). Indeed, establishing trust through a conversational approach with the first person that collaborated on this research was crucial: it permitted us to build rapport with local Two-Spirit people and to use of snowball sampling to continue the dialogue with other participants (Bosco & Herman, 2010; Christensen, 2012; Kovach, 2009). However, our sample of life stories remained small with four people sharing their life paths. Many research projects with Two-Spirit people have small samples only about six participants that are held over longer periods of time (Adams & Phillips, 2006; Greensmith & Giwa, 2013; Walters et al., 2006; Wesley, 2015). Another explanation for the limited sample is the difficulty in establishing a trusting relationship as



non-Indigenous researchers (Adams & Phillips, 2006; Teengs & Travers, 2006). Therefore, we decided to use a focus group to strengthen the research findings, improve our understanding of specific issues and create the opportunity to directly ask for precision on certain issues (Bosco & Herman, 2010).

Thus, combining these different methods allowed for the tracing of a geography of some Two-Spirit people navigating urban spaces in Tiohtià:ke (Herbert, 2010; Watson & Till, 2010). However, there are certainly important limitations in our attempts to overcome the colonial relationships reproduced in the research process. To balance the analysis, Coombes et al. (2012) suggest adopting a postcolonial perspective that emphasizes the impacts of colonial structures on Indigenous individuals and communities; by criticizing and rendering visible hegemonic systems of oppression and domination while highlighting their resilience and agency, in a constant effort to give more space to their voices (Asselin & Bazile, 2012). The aim of this research then is not to generalize results but rather to provide an understanding of the place-making practices embedded in the life paths of Two-Spirit people through a narrative analysis of field notes, participant observation, in-depth life story interviews and a focus group (Herbert, 2010). An additional limitation is we chose to move away from empiricism's legacies – where studies are designed to produce generalizable and verifiable data – to avoid what Aitken, when writing about the fears of subjectivity, described as “the taming of peoples and spaces” (2010, 53). That is why no causal relationships can be inferred from this research.

This is also why, when analyzing the data collected, we used hand coding and, later, a more analytical and iterative coding method, that Watson and Till (2010, 9) qualify as ‘more focused,’ in order to clarify connections and relationships and to refine primary findings. However, receptive to McKian's (2010) critique on the extraction of discursive meanings required by coding, we were aware of the risk of losing an important experiential dimension, something that has been raised in research ethics involving Indigenous peoples; by focusing so much on the words, not enough attention is paid to other important aspects, such as silences (Asselin & Bazile, 2012). Therefore, the analysis took a combined form, using thematic

analysis informed by narrative strategies, in order to better reflect life stories and outline the socio-spatial patterns that will be discussed in the following section.

### **3.5 Results**

#### **Montreal, landing point or common trajectory in Tiohtià:ke**

The navigation of spaces by Two-Spirit people is partly shaped by barriers. Facing similar barriers, some of the participants' paths in this research have common threads, and some spatial practices or patterns have been systematically found in each life path. Mobility, both between and within cities is a widespread practice for all participants throughout their lives. For most of them, it was associated with opportunities to collaborate on an artistic project, to pursue post-secondary studies or for employment. It also resulted from the necessity to escape from abusive and violent environments, some in the city, some in their community – from a domestic to a structural scale (Brotman et al., 2002; El-Hage & Lee, 2015). The push and pull factors involved in these migrations are in accordance with Blidon and Guérin-Pace's (2013) research on gay and lesbian migrations in France which found that their migration is not primarily driven by the hope to escape homophobia found in smaller cities, villages and backcountry settings, but rather by a variety of socio-economic situations leading one to move to an urban setting. It could be argued that these are two very different socio-spatial contexts, which they are; but what is being highlighted here is the complexity of factors intersecting when one finally decides to migrate to the city. Nevertheless, in our focus group many individuals highlighted how homophobia and transphobia are a problem within Indigenous communities, as Ristock et al. (2010) found in their research concerning Two-Spirit people's mobility and migration elsewhere in Canada. Undoubtedly, homophobia and transphobia are underlying aspects and constitute barriers for Two-Spirit people to fully be themselves, without necessarily being the foremost or decisive element pushing one to move. However, two of our participants expressed that mobility has always been part of their life. This is very compelling, as researchers on migration and mobility often focus on causes linked with sexuality and gender (Gorman-Murray, 2007; Manalansan, 2006). Our research suggested that being mobile might in itself be part of Two-Spirit practices. More research

would be needed to have a clearer understanding of these spatial patterns that makes for this still partial Two-Spirit geography.

### 3.5.1 Landing point

As was found in Western Canada, that the circulation and movements of some of our participants was more “back and forth” than linear, movement patterns were inter-urban or between reserve/rural and urban areas, to maintain social ties with family and community (Ristock et al., 2011; Snyder & Wilson, 2015). This was one of the most important geographies among our participants: not only did all of them shared this back-and-forth mobility pattern, but it was not necessarily linked to family. One of them expressed it very clearly: “For me its always movement. Me, it’s a lot of city-country, city-country. I do a lot of back-and-forth” (Participant 1)<sup>12</sup>. Furthermore, whether this back-and-forth was from urban settings to urban settings, or from rural to urban, the landing or coming back point was always Montreal – and not their reserve or community of origin. This is very interesting as none of the participants were born or raised in the Tiohtià:ke area, and most of them have traveled across great distances and lived in many different cities at a national or even global scale. They all eventually came back to Montreal after leaving it, some for the fourth or fifth time. For example, when asked how long he has lived in Montreal, one participant answered, “*Since 2001, I’ve been in and out.*” Without it being the explanation, all four of them claimed Montreal was the safest city they had lived in. Although they acknowledged some incidents of sexism or racism, they saw those as being far less intense than incidents they experienced in other big cities they had lived in including gay bashing, slut-shaming, being attacked. As one person stated, “The culture here in Montreal, it’s more open. The atmosphere is more calming, more safe”.

---

<sup>12</sup> Due to serious concerns of anonymity, not even basic characteristics on the participants could be given. All of them identified as Two-Spirit, but giving their age or their Nation would make them too easy to identify.

### 3.5.2 Trajectories in Tiohtià:ke

Within Montreal, all of them preferred to live in central, high density multicultural neighbourhoods, with large concentrations of people and high levels of movement when they could. There were repeated instances where the residential situation for some of them was very unstable, pushing them to move many times within a year and within the same city, a spatial pattern Snyder and Wilson (2015) defined as residential mobility. This was mainly the case for those in more precarious socio-economic situations. They also tended to live in more Anglophone neighbourhoods (in the Centre or Western parts of the city), some stating that they had negative experiences in Francophone parts of the city (situated in the East). When asked about places they avoided, it varied greatly and always took some time for each of them to answer. But when specifically asked how they felt about the city's gay village, none of them completely avoided it, but asserted it was not a safe place:

Many times, in bars, even in the streets, people would put drugs in my glass. It's very, very dangerous. One time, in Montreal during the Pride, someone offered me a bottle of water. We started talking, and eventually, the conversation went about GHB; the guy told me he had put GHB in the bottle, the bottle he had given me! It didn't even occur to him that it was wrong. (Participant #2)

One participant also expressed how this place did not corresponded to Two-Spirit people:

Because the Village, it's not a place with which one identifies... It's more like a meat market. If you feel like having someone quickly and without consequences, yes. But it isn't there that one goes to create connections. (Participant #1)

Another participant stressed how "Two-Spirit and gay clashes. Gay is flesh-centered; Two-Spirit is spirit-oriented". He described going to the Montreal Gay Pride with a friend who had just started identifying as Two-Spirit. He recalled his friend being horrified at some of the floats in the parade, associated with White gay culture. This is similar to what Casey (2009) describes as essentialist LGBT spaces, where desirable identities – those of young, white, gay males – are shaped by commodification and are the only ones that are visible (Browne et al., 2009). Some participants negotiated this dynamic by frequenting places where Indigenous people gathered, where they felt safer and had a greater sense of belonging. Another participant said they preferred not to limit themselves to Indigenous communities and spaces

in Montreal, but rather to challenge themselves by meeting people from diverse backgrounds. However, when we asked participants to share an important place for them in Montreal, the most common answer was Mount Royal Park, a large park built around a small forested mountain at the center of the city. They felt this place was safe and soothing. As one participant stated: “Here, the mountain, its really important to me” (Participant #1). Another stated: “I would recommend this place to Two-Spirit people to go to; it is a safe place” (Participant #2). “The Mountain” they said, allowed them to connect with nature in a spiritual way: some of them prayed and meditated there, rooting them with traditions and culturally meaningful ways of being.

### **3.5.3 Finding a place back in the circle : lack of a Two-Spirit space?**

Knowing that there were no specific Two-Spirit groups or organizations in Montreal at the time of the research, we expected that this lack would be one important to the participants (Meyercook & Labelle, 2003). However, as Wesley’s (2015) research with Two-Spirit youth in Toronto demonstrates, the idea of “community” was very different from a participant to another. This diversity also made the idea of collectively creating a Two-Spirit space more complex as it was not clear how it would be commonly defined. But Wesley’s research highlighted a factor that is highly significant: being Two-Spirited is “a way of moving through the world” (Wesley, 2015, p. 2), suggesting movement is more important than the creation of a place-based community. In this research, however, all participants noted that there was, in fact, a lack of a specific space for Two-Spirit people in Montreal. One simply stated that, “In Montréal, Two-Spirit is not present. There isn’t a gathering place” (Participant #4). Similar observations were made by Participant 2: there is “[...] no gathering place here in Montreal, such a lack of services for Two-Spirit people here in Montreal”. Participant 1 also made this observation: “I think that there’s no place of attachment [...]. In Montréal, there’s nothing”.

The need to have their own space, a Two-Spirit space, was not highlighted by the participants within their life stories nor in the focus group. As Participant 1 pointed out: “Is there a place that can bring connections, cohesion?”... At the same time... how can I say... I

don't think there is necessarily a need for 'we're going to bring everybody together'." What emerged instead was the necessity that places – be they Indigenous or LGBT – be more inclusive, where Two-Spirit people would feel accepted, heard and welcomed. For example, people in the focus group highlighted a lack of support and understanding from leaders and elders as well as a lack of ceremonies that welcome Two-Spirit people within Indigenous spaces, leading to isolation and exclusion.

Another participant expressed this tension between the lack of a space of their own – or rather, more inclusive spaces – and the lack of fluidity in an officially-created place-making processes. As such, this participant highlighted that the creation of a space would need to be carefully crafted: "We should create such a space, but we shouldn't force it. If we do, then it becomes very performative" (Participant #4). Yet, as one participant stated, the lack of resources for Two-Spirit people is very real, and many in the focus groups noted the different ways it impacted them. This participant repeated this idea several times during our conversation, stating that a Two-Spirit support group would be "...necessary to deal with our issues, whether it is in a community center... A place you know you can go every now and then" (Participant #3). If the need for a long-lasting and permanent gathering space remained unclear throughout the exchanges and discussions with the participants, certainly the necessity of specialized resources did emerge. More specifically, they indicated a need for a clearly identified space for an improved access for Two-Spirit people<sup>13</sup>.

### **3.5.4 Transmission of traditions : The path to identification**

Finding information about knowledge and traditions related to Two-Spirited people, as well as Two-Spirit people themselves appeared to be very difficult for all participants. For most of them, it happened in a scattered way, a long process, and for some almost a life path, through which they came to identify themselves or to realize they are Two-Spirit. All four

---

<sup>13</sup> At the time of writing this article, a Montreal-based Indigenous organization formed a Two-Spirit youth group, offering them a space to gather and resources related to social services culturally relevant. This will be discussed in another article.

participants came to know about Two-Spirit people or to identify as such only in their thirties. This lack of information was highlighted through three main barriers: 1) no mentors that were easily accessible; 2) a lack of information available in both French and English; and 3) a lack of inclusion and recognition. Throughout this process, many found themselves living between Indigenous and Western world(views), with some even feeling the pressure to either choose one identity over the other, a dilemma defined as being very troublesome by Meyercook and Labelle (2003) (see also Gilley, 2006). This *in-betweenness* was navigated differently for each participant as their life experiences differ, but they all found themselves experiencing this situation.

*“Two-Spirit was not passed onto me by my grandfather”*

One participant was adopted and it was only as a young adult that he reconnected with Indigenous communities. Eventually, he found other Two-Spirit people when living in Toronto, a city to which he moved to in his twenties. But there he found that “people are damaged by colonization,” which sometimes led to abuse between one another. He used traditional medicine and meditation to heal. He also noted that if he had not been adopted, he “could have developed earlier those skills” referring to traditional medicine and meditation. Indeed, it has been noted in different studies that colonization has contributed to the erasure and the discontinuation of the transmission of Two-Spirit traditions, leading sometimes to a lack of acculturation and to difficulty accepting oneself as a Two-Spirit person (Anguksuar, 1997; Brotman et al., 2002; El-Hage & Lee, 2015; Gilley, 2006; Lerat, 2004).

Another participant has one Indigenous parent and one Quebecois parent. Self-identifying as gender-fluid, this person specifically used the term “in-between” to describe where they felt they were on the identity spectrum. They explained how upholding this *in-betweenness* is never easy, noting that colonization has worked towards erasing it, making it very difficult for knowledge transmission about Two-Spirit traditions and roles to occur. Indeed, whether it was about gender systems, where everyone between a man and a woman has been forced to disappear or at least be invisible, or about race and gender, where

Indigenous women lost their status and therefore their community's ties when marrying a white man, colonial strategies have worked very explicitly to condemn and erase the social ties and traditions they viewed as not fitting their categories (Depelteau & Giroux, 2015; RCAP, 1996; Jacobs et al., 1997; Quebec Native Women, 2010; Stevenson, 1999).

People in the focus group also highlighted the lack of Two-Spirit mentors, very needed for youth and adults in their communities. None of the participants who shared their life stories found out they were Two-Spirited when living in their communities or with their families (whether they were raised in urban or reservation environments); it was when they moved to another urban setting, meeting all kinds of (new) different people, and sometimes Two-Spirit people that they came to that realization. But there are instances where Two-Spirit people acted as mentors by sharing experiences and traditions. One participant, who met with another also taking part in this study, described how he "...took me all over the city, telling me stories about every place." This sharing happened because he felt he could relate to the experiences of the other person regarding identity, spirituality and life experiences. This trusting relationship led him to a greater acceptance of himself, both as Indigenous and Two-Spirit. Before this encounter, when he was living in a city in Western Canada, he had limited his relationships with other Indigenous people: "I was whitewashed in the city, so I never went to the Native Friendship Center". This is something that has been outlined before by Meyercook and Labelle (2003) and Walters et al. (2006). There is sort of a double coming-out for Two-Spirit people, often because people are not out about being Indigenous. At the same time, there is sometimes the pressure of choosing between being Indigenous and being queer. Embracing being Two-Spirited can reconcile this by being rooted in Indigenous worldviews (Gilley, 2006; Ristock et al., 2010).

*"Two-Spirit, they talk about that in the West. Want it or not, Two-Spirit that's English"*

As the LGBTQ+ movement has gained more support and visibility over the past decades in North America, one of the movement's strategies has been to increase LGBTQ+ visibility. Therefore, we expected the need for visibility in public space – including



specifically in Indigenous organizations and spaces as well as LGBTQ+ organizations and spaces – to be very important to Two-Spirit people (Brown & Browne, 2016; Cruikshank, 1992). However, this desire for visibility was not clearly articulated. Instead, it was rather the need for recognition and inclusion, although these were not the terms the participants used when sharing their life stories. Rather, these terms were used by some Indigenous and LGBTQ+ organizations. Indeed, some of these are in the process of becoming visibly inclusive for Two-Spirit people, so that they can become landmarks that are more easily discernable for them. Participants in the focus group, however, noted that service providers are usually unaware of Two-Spirit people's specific needs, and, in turn, lack resources to offer them. This means that the main stakeholders, who should be knowledgeable about this reality are not, are unable to share information with Two-Spirit people by making it more accessible to them. Moreover, these main stakeholders often do not have the appropriate training to foster best practices with Two-Spirit people as many participants in the focus group emphasized. This lack of information and training was seen as being a main issue in the Quebec region. Besides, Indigenous organizations based in urban settings provide services to Indigenous people who speak either English or French in addition to speaking their native language. Therefore, some services and information on hand are only available in one language, sometimes preventing the access to sensitive information. Translating and broadcasting the information – be it about role models already out there, about Two-Spirit traditions and roles, about specific and adapted training promoting best practices – often represents significant human resources costs thus preventing critical information to be better accessible, broadcasted and shared. Specific financing and grants were said to be very needed to respond to this issue.

### **3.5.5 Two-Spirit territory : connecting and belonging through meaningful initiatives**

Two-Spirit people navigate overlapping and superimposed spaces that are also severed by political and cultural borders. This geography recalls the territorial paradox upon and through which Indigenous people must live their lives (Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). At the same time, it also means that Indigenous territory is everywhere and connecting, as one

participant highlighted: “*Two-Spirit territory can be a gathering or it can be a conversation*”. Moreover, networks throughout territories have been maintained by Indigenous people, including in and throughout cities, strengthened by the mobility of urban Indigenous people (Morgensen, 2011b). As Ramirez (2007) theorized, urban Indigenous people are transnational, skilfully navigating the cultural specificities of places, maneuvering intersections where social, political and cultural communities (Indigenous, non-Indigenous, LGBTQ+ and so forth) intertwine. Two-Spirit territory then can be a gathering, but it can also be nurtured through a conversation, as Ramirez’s (2007) Native hub suggests. By connecting people to ancestral territories and to Indigenous communities, the Native hub strengthens one aspect of Two-Spirit belonging.

These connections were reflected by the relationship between some of the participants who shared their experiences about being Two-Spirited and Indigenous. In this case, it led them to organize an art exhibition showing their work. One participant remembered this event to be a truly anchoring experience: it provided an artistic opportunity, allowing him to photograph Indigenous people, and at the same time, many places in Montreal that were both natural and Native. This also highlighted something we were not looking for when researching: the prevalence of art in all participants’ lives. They were all making art, some of them for a living. They also shared and understood each other through different artistic and traditional practices, across cultural differences, be it traditional practices such as beading, dancing and singing, or contemporary ones such as photography, writing and theater.

This initiative created an Indigenous convergence point in the city, which acted very similarly to Ramirez’s geographic Native hub. When describing his experience of this hub, one participant highlighted the role of networking: “I ride away with the social one in a network and get introduced to everybody and then branch out on my own” (Participant #3). In this example, the participant really embodies Ramirez’s “carrier of knowledge who catalyzes change by weaving networks of relationships across great distances” (2007, p. 2). But this is fostered through connection. In this example, if there is no mentor visible and no information

accessible for Two-Spirit people to reach out to and to share with, the reterritorialization taking place through cultural and political relationships and networks, re-anchored in urban spaces, cannot happen and cannot counter the deterritorialization colonization has done (Krätke et al., 2012; Morgensen, 2011b).

### **3.6 Discussion**

#### **Mobile trans-*Nation*-alities**

The ability to navigate geographic, geopolitical and cultural borders is supported by the formation of Native diaspora(s), as theorized by Ramirez (2007). Since Indigenous people were delocalized by colonial policies, it created a spatial paradox, constituting Indigenous diaspora over Indigenous Lands, and from their mobilities are materialized trans-*Nation*-alities. These colonial processes allowed for Canada and the United States to establish their sovereignty within the global world, thereupon whitening, colonizing and appropriating Indigenous lands (Morgensen, 2011b; Smith, 2011). But the networks fostered by urban Indigenous people, including Two-Spirit people, organize and sustain these diaspora(s), therefore transcending nation-state frameworks, connecting and renewing relationships between new and old people, to the land, leading to a strengthened sense of belonging (Schnapper, 2001; Simpson et al., 2012). Sometimes perceived as being landless, urban Indigenous people maintain and consolidate those networks of relationships through hubs, Native hubs, where complex networks of sharing and exchanges reinforce connexion to ancestral lands and Indigenous communities. This was the case in our study for most participants. The Native hubs acted as connecting points, and, are themselves made mobile through trans-*Nation*-alities (Simpson et al., 2012). In this sense, cities play important roles as key sites where these flows land, moving from site to site as the Rétaillé's (2014) *lieu*. When these Native hubs are enacted through Two-Spirit people meeting and sharing, there is the possibility to fortify identity, nurturing ancestral lands' imagining through the reinterpretation of Two-Spirit cultural repertoires and the redefinition of their culture which, in this spatial superimposition, is re-anchored in urban spaces (Krätke et al., 2012; Ramirez, 2007).

Therefore, the need for a permanent Two-Spirit place in the city is not primary among our findings: a Two-Spirit gathering place does not need to be labelled as such nor does it need to be anchored in a specific site. Rather, hubs will enact from diverse networks of relationships weaving trans-*Nation*-alities built through mobility, often giving Two-Spirit people the opportunity to fill the gaps between their identities and their spatial *in-betweenness*, and to renew their sense of belonging to Indigenous Nations (Baas, 2013; Morgensen, 2011b). In turn, these Native hubs are multi-situated – in urban spaces, on reservations, through ancestral territories – consolidating ties between identity, community and the land (Driskill et al., 2011; Ramirez, 2007; Ristock et al., 2010). These intimate and intricate connexions demand to be considered from a holistic perspective, as colonization has sought to separate Indigenous bodies from the land and hubs and networks supporting them by confronting and transcending nation-states borders based on colonization (Asselin & Bazile, 2012; Desbiens, 2007; Smith, 2011; Wesley, 2015). The intersections between identity and space simultaneously produce unique barriers for Two-Spirit people. It proved to be crucial to apprehend them seen through an intersectional lens, in order to ensure that the extents of these complex socio-spatial contexts that are lived and navigated were fully considered (Crenshaw, 1991; Driskill, 2010; Podmore, 2013). As Wesley rightly pointed out, not only does “navigating different spaces becomes a tactic of survival” (2015, 1), but other genuine initiatives, such as mobilizing arts and traditions, for example, also become strategies to overcome such barriers.

Regarding Montreal’s gay village, the results corroborate previous findings outlining how LGBT spaces and gay neighbourhoods in particular can be homonormative, emphasizing the discomfort and insecurity participants in this research felt in this space (Browne et al., 2009). Navigating such spaces can be difficult for people of colour and Indigenous people because they are based on consumption, which limits access and reinforces exclusions built on ethnic, racial and age norms as well as whitening and homogenizing places (Casey, 2009; Johnston, 2016). Indeed, Held’s research (2015) has demonstrated how the feelings of being safe in space are intertwined with subjectivities based on gender and race – and we add here

gender identity. She further asserts this by pointing out how “the connection between ‘race’ and space is not always apparent and becomes most recognisable when a particular racialisation of space is disrupted, such as when racialised bodies are ‘out of place’ in certain spaces” (2015, 39). Similar experiences were expressed by participants in our study. Researchers have also shown how some practices linked with Gay Prides are seen as contributing directly to the erasure of intersecting subjectivities, leaving little to no space for people of colour and Indigenous people and even suggesting it repeats colonization patterns (Greensmith & Giwa, 2013; Johnston, 2016). Oswin (2008, 2013) has also highlighted how race and processes of racialization are still not questioned enough in research on LGBT and queer spaces. Even though some of the more recent researches have had ‘race’, ethnicity and racialization as their focus, Indigeneity is still overlooked and consequently left out of the conversation (Driskill, 2010). Therefore, this study aimed at participating in the conversation about Indigeneity and place in Tiohtià:ke, as participants clearly affirmed feelings of not only insecurity and discomfort in its LGBT spaces, but also argued that they, with no Indigenous representation and little to no space for traditions to take place, were not culturally relevant for them. As such, it could not holistically represent who they are.

Furthermore, our findings stress the necessity of providing meaningful resources for Two-Spirit people. Not only are such resources scarce in Quebec, gaining access to what exists is also challenging for Two-Spirit people. In attempting to provide such resources, stakeholders must be involved including public services, Indigenous organizations and LGBTQ+ communities. Initiatives are being developed but most stakeholders are still wondering how and what they can do to help, depending on their resources, knowledge and positions in their community, and in society in general. On the one hand, some Indigenous organizations are well aware and even in the process of being actively inclusive and working to be visible about it. There are also efforts that could be made from some of the LGBTQ+ organizations and communities to be more inclusive of varied cultural backgrounds, by raising awareness and through outreach activities such as educational workshops for example. On the other hand, there is an important financial barrier to overcome through existing governmental programs. The current *Quebec Government Action Plan for the Social and Cultural*

*Development of the First Nations and Inuit (2017-2022)* does not include specific measures that could provide resources for Two-Spirit people's needs. Similarly, the *Quebec 2017-2022 Government Action Plan against Homophobia and Transphobia* does not provide culturally relevant measures for Two-Spirit people. In both instances, intersectional and holistic approaches to service provision would benefit all stakeholders including Two-Spirit people, government agencies and Indigenous organizations. Indeed, by better understanding Two-Spirit spatial practices and patterns, the provision of financial and human resources will be more effective. In addition, providing the means for Indigenous organizations to develop a set of "best practices," like those already applied in Western provinces, when working with Two-Spirit people will permit culturally relevant training that would benefit both staff and service recipients. Above all, it would affect positively Two-Spirit people whose needs have been largely unheard or unanswered in the province of Quebec.

### **3.7 Conclusion**

This article sought to provide a partial and initial Two-Spirit geography by highlighting the life paths and spatial practices of some Two-Spirit people currently living in Tiohtià:ke. In doing so, it attempted to illustrate how they navigate and negotiate complex socio-spatial contexts, often facing great obstacles on the way. Our analysis of their trajectories and life paths in Montreal, a place being a returning point in their back-and-forth movements, echoed some of the findings by Ristock et al. (2010) in Western Canada. Two-Spirit people's urban migration and mobility patterns, which cross several spatial layers and many scales, have been depicted as resulting from socio-economic circumstances, such as attempts to escape homophobia and transphobia in their traditional communities as well as being driven by a search for better life opportunities (Lang, 1997; Medicine, 1997; Meyercook & Labelle, 2003; Ristock et al., 2011; Teengs & Travers, 2006). The experience of being what Tarrius (2012) describes as "*ni d'ici ni de là-bas*" means that spatial practices of Two-Spirit people are not bounded in territorial distance but rather experienced through a variety of spatial layers (cities, ancestral territories, provincial and international borders) (Snyder & Wilson, 2015; Wiesner-Hanks, 2011). These bring Two-Spirit people's mobilities to unfold trans-*Nation*-alities,

because, as relational socio-spatial structures, they are built through networks, connecting them to different Indigenous Nations. More research will need to be done to allow for a more complete Two-Spirit geography (Coombes et al., 2014).

### **Acknowledgments**

The authors would like to thank all Two-Spirit participants who generously shared their knowledge with us and made this research possible. A.L.D. benefited scholarships from the Social Sciences and Humanities Research Council, the Université de Montréal's Faculty of Graduate Studies and the Geography Department.

## Conclusion

Les critiques Two-Spirit de Driskill (2010) ont profondément marqué les débuts de ma recherche. Sans avoir une approche géographique, iel articule astucieusement le caractère fondamentalement spatial des relations entre Autochtones et non-Autochtones, du colonialisme à la recherche scientifique, en passant par les critiques de la race et du genre. Ultimement, elles ont eu un effet bénéfique à la conduite de cette recherche, recentrant l'éthique, autant que possible, dans les actions et les interactions avec les gens rencontrés. J'ai ainsi été conscientisée aux paradigmes et exigences du monde scientifique parfois paradoxaux lorsque remis en perspective vis-à-vis des savoirs et des méthodologies autochtones. Cela a également aiguillé la construction de mon cadre théorique et l'adaptation de la méthodologie de recherche.

Le premier chapitre a permis de préciser les fondements théoriques à partir desquels a été approfondi comment le colonialisme structure activement les espaces, les relations, les sociétés, les identités (Evans, Hole, Berg, Hutchison et Sookraj, 2009; Morgensen, 2011a; Wesley, 2015). J'y situe la provenance du terme Two-Spirit, en explicitant comment certains outils biopolitiques issus du colonialisme ont été employés activement dans la colonisation pour faire disparaître ces personnes ainsi que les pratiques et les traditions y étant liées (Jacobs, Thomas et Lang, 1997; Meyercook et Labelle, 2003; Smith, 2011). Le concept d'*in-betweenness* de Baas (2013), ainsi que d'autres travaux puisés du transnationalisme sont mis à profit dans l'articulation des superpositions territoriales résultant du colonialisme, où se retrouvent les Autochtones Two-Spirit devant naviguer ces intersections et ces espaces *entre* (Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007; Tarrius, 2012; Wiesner-Hanks, 2011). Enfin, j'y expose comment le concept de trans-*Nation*-alités est pertinent à l'appréhension à la fois des mobilités traversant ces contextes socio-spatiaux, les façons d'y naviguer des Autochtones Two-Spirit et comment il permet de confronter les paradigmes territoriaux hégémoniques.

Le deuxième chapitre s'est penché davantage sur la concrétisation de ce projet de recherche, explicitant comment s'est effectuée ma démarche de terrain, reposant au départ sur



une ethnographie multi-site pour se poursuivre vers une étude de cas à Montréal. J’y questionne la notion même de « terrain », remettant en question ma légitimité de conduire cette recherche en tant que non-Autochtone, situant ma position sociale et la dimension de pouvoir asymétrique qu’elle comporte dans mon rapport aux personnes qui ont pris part à la recherche (Adams et Phillips, 2006; Aitken, 2010; Jackman, 2016; Young, 1990). Soulevant des questions éthiques importantes, il s’agit d’une réflexion se poursuivant, modifiant intimement ma manière de conduire la recherche, repensant les paradigmes méthodologiques dans une re-contextualisation toujours nécessaire (Asselin et Bazile, 2012; Collignon, 2010; Dowling et Suchet-Pearson, 2016; Jackman, 2016).

Le troisième chapitre, sous forme d’article, présente à la fois une courte revue de littérature, un rappel du contexte et des méthodes ainsi que les résultats et la discussion. Il met en lumière les parcours des participant.e.s Two-Spirit, qui résidaient tous.tes à Montréal au moment de la recherche. Il s’agit d’un point d’atterrissage commun aux participant.e.s, dont les barrières rencontrées sont diverses mais souvent se recoupant, et font écho aux recherches portant sur les obstacles auxquels font face les Autochtones Two-Spirit et LGBTQ+ (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2002; Ristock, Zoccole et Passante, 2010; Teengs et Travers, 2006; Wesley, 2015). La mobilité traverse tout leur parcours, parfois contrainte, souvent intrinsèque, prenant maintes fois la forme de va-et-vient (Ristock, Zoccole et Passante, 2010; Snyder et Wilson, 2015). Ces mobilités, mais aussi les rencontres et les réseaux qui en sont ainsi supportés allouent la reconnexion aux territoires ancestraux et renforcent un sentiment d’appartenance, leur redonnant ainsi leur place au sein de leur communauté (Coombes, Johnson et Howitt, 2012; Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). Elles consolident leur capacité à naviguer des espaces colonisés, des contextes sociaux reproduisant des rapports de pouvoir marqués par la race, la classe sociale, la sexualité et l’identité de genre ainsi que des espaces LGBT homonormés, qui entretiennent des sentiments d’insécurité et de malaise (Browne, Brown et Lim, 2009; Greensmith et Giwa, 2012; Johnston, 2016; Oswin, 2008, 2013). Au passage, je souligne les importants manques de ressources, tant à l’échelle étatique que communautaire, qui nécessitent d’être culturellement adaptées et spécifiques aux besoins des personnes Two-Spirit (Ministère de la Justice, 2017; SAA, 2017).

Tout au long de cette recherche, j'ai cherché à saisir comment les Autochtones Two-Spirit naviguent et négocient la superposition d'espaces ancestraux, colonisés, urbanisés; nationaux et transnationaux. Certains éléments de réponses s'inscrivaient dans les géographies des sexualités, exposant comment les espaces sont genrés, sexualisés et reproduisent des normes et des dynamiques de pouvoir (Brown et Browne, 2016; Ferreira et Salvador, 2015; Prieur, 2015). D'autres éléments se situaient au sein des études autochtones et des *queer indigenous studies*, précisant les impacts du colonialisme sur les systèmes sociaux autochtones, dont l'effacement des personnes Two-Spirit, et explicitant leurs rôles et leur mobilisation plus récente, dont la création de réseaux (Driskill, Finley, Gilley et Morgensen, 2011; Morgensen, 2011a, 2011b). Le transnationalisme a quant à lui permis de mettre en conversation ces éléments de réponses, pour finalement supporter la conceptualisation de trans-*Nation*-alités. Celles-ci englobent tout en bouleversant les frontières hégémoniques, remettent en question le colonialisme, replacent les Nations autochtones et les territoires ancestraux au centre de la conversation en mettant en lumière comment, à travers les mobilités des Autochtones Two-Spirit, se tissent et se dessinent des géographies Two-Spirit. Conceptualiser ces trans-*Nation*-alités contribue à mieux articuler les multiples contextes socio-spatiaux se croisant, se superposant et s'imbriquant, attestant de la complexité de naviguer entre deux mondes, deux cosmologies, rattachant passé et présent dans des traditions reformulées et ancrées dans la contemporanéité, bref permettant la caractérisation de ces *entre-deux*, voire *entre-plusieurs*, et ce à l'échelle spatiale, temporelle et identitaire.

Constituant une lentille d'analyse englobant et critiquant à la fois frontières politico-légales et États, en les y confrontant aux territoires ancestraux, ces trans-*Nation*-alités déstabilisent la notion de nationalité ancrée dans la prééminence des États-Nations issus de la colonisation, questionnant, voire dépassant, cette appréhension socio-spatiale. Dans ce dépassement, il y a prise en compte du rôle que jouent les villes non seulement à cet effet, mais aussi dans l'atterrissage de flux de rencontres culturelles, le maintien de réseaux et la mise en place de *Native hubs* qui permettent de connecter les Nations autochtones des personnes les supportant aux autres Nations, procédant à une reterritorialisation (Krätke,

Wildner et Lanz, 2012; Morgensen, 2011b; Ramirez, 2007). Enfin, les mobilités qui sous-tendent, nouent et connectent ces réseaux et ces *hubs* ne sont pas abordées dans une perspective résultante de ces flux, mais plutôt comme s’y mêlant, tantôt les soutenant, tantôt se manifestant intrinsèquement. Elles supportent que les géographies Two-Spirit soient partout et nulles part à la fois – difficiles parfois à discerner, mais cette recherche a tenté d’en rendre visible les contours, même si demeurant flous.

En somme, il s’agit d’une première recherche contribuant à documenter les mobilités et les pratiques spatiales des Autochtones Two-Spirit dans l’Est de l’Amérique du Nord et plus spécifiquement à Montréal, bien que la petitesse de l’échantillon ne permette pas de généralisation. Or, ceci aurait pu faciliter la mise en place d’une activité de transfert des connaissances, ce qui n’a pas été réalisé et est souvent reproché aux chercheurs travaillant auprès des Autochtones (Asselin et Bazile, 2012). Ainsi, dans ce même ordre d’idées, il y a nécessité de la part des milieux académiques et des institutions gouvernementales de supporter et de financer des opportunités de recherche qui soient *par et pour* les personnes Two-Spirit afin que les connaissances produites leur reviennent et puissent leur servir. Une cartographie interactive et collaborative des lieux sécuritaires où sont offerts des services leur étant pertinents, et des lieux à éviter notant les exclusions y étant reproduites constituerait un exemple de recherche favorisant l’agentivité des personnes y prenant part et leur étant directement utile (Coombes, Johnson et Howitt, 2014). De plus, une telle cartographie ouvrirait la voie vers une conscientisation quant aux exclusions systémiques qui persistent pour être mieux à même de modifier et d’adapter les pratiques dans différents milieux, voire même les politiques et programmes afin qu’ils puissent mieux répondre aux besoins des personnes Two-Spirit. Des recherches conduites en ce sens permettront aussi de mieux cerner comment s’articulent et se tissent les géographies Two-Spirit.

## Bibliographie

- Aboriginal Affairs and Northern Development Canada (AANDC). (2011a). *Aboriginal demographics from the 2011 National household survey*. Repéré à <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1370438978311/1370439050610>
- Aboriginal Affairs and Northern Development Canada (AANDC). (2011b). *Urban Indigenous peoples*. Repéré à <https://www.aadncaandc.gc.ca/eng/1100100014265/1369225120949>
- Adams, H., et Phillips, L. (2006). Experiences of two-spirit lesbian and gay Native Americans: An argument for standpoint theory in identity research. *Identity*, 6(3), 273-291.
- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149-168.
- Aitken, S. C. (2010). "Throwntogetherness": Encounters with difference and diversity. Dans D. DeLyser, S. Herbert, S. Aitken, M. Crang et L. McDowell (dir.), *The Sage handbook of qualitative geography* (p. 121-137). London, Angleterre: Sage Publications.
- Allan, B. et Smylie, J. (2015). *First Peoples, second class treatment: the role of racism in the health and well-being of Indigenous peoples in Canada*. Toronto, Ontario: Wellesley Institute.
- Almeida, J. (2017). *Rapport sur le racisme systémique vécu par la communauté LGBTQ+ montréalaise*. Montréal, Québec : Conseil québécois LGBT. Repéré à <http://www.conseil-lgbt.ca/actions/projets/RS/Rapport-entier-Racisme-systemique.pdf>
- Appadurai, A. (1996). Global Ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology. Dans *Modernity at Large Cultural dimension of Globalisation* (p. 48-65). New York : Routledge.
- Anguksuar (Richard Lafortune). (1997). A postcolonial colonial perspective on western (mis)conceptions of the cosmos and the restoration of Indigenous taxonomies. Dans S.-E. Jacobs, W. Thomas et S. Lang (dir.), *Two-Spirit people* (p. 217-222). Champaign, Illinois: University of Illinois Press.
- Arnaud, A. Féminisme autochtone militant: quel féminisme pour quelle militance? *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 211-222. doi: 10.7202/1033627ar

- Asselin, H. et Bazile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. Qu'en pensent les principaux intéressés? *Éthique publique* [online], 14(1), Repéré à <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/959>. DOI : 10.4000/ethiquepublique.959
- Baas, M. (2013). In-betweeness: The (dis)connection between here and there. The case of Indian student-migrants in Australia. *Conserveries mémorielles*, 13, 1-18.
- Balsam, K. F., Huang, B., Fieland, K. C., Simoni, J. M. et Walters, K. L. (2004). Culture, trauma, and wellness: A comparison of heterosexual and lesbian, gay, bisexual, and Two-Spirit Native Americans. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 10(3), 287-301.
- Bardin, L. (1977). *L'analyse de contenu*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Bell, D. et Binnie, J. (2004). Authenticating queer space: citizenship, urbanism and governance. *Urban studies*, 41, 1807-1820.
- Binnie, J. (2009). Sexuality, the erotic and geography: Epistemology, methodology and pedagogy. Dans K. Browne, J. Lim et G. Brown (dir.), *Geographies of sexualities theory, practices and politics* (p. 29-38). Farham, Angleterre: Ashgate.
- Blidon, M., et Guérin-Pace, F. (2013). Un rêve urbain? La diversité des parcours migratoires des gays. *Sociologie*, 2(4), 119-138.
- Bosco, F. J., et Herman, T (2010). Focus groups as collaborative research performances. Dans D. DeLyser, S. Herbert, S. Aitken, M. Crang et L. McDowell (dir.), *The Sage handbook of qualitative geography* (p. 193-207). London, Angleterre: Sage Publications.
- Bourgeois, N. (2016). *Le rôle des groupes communautaires LGBT dans la formulation des politiques publiques : le cas de la politique québécoise de lutte contre l'homophobie* (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/18832>
- Bousquet, M.-P. et Morrisette, A. (2008). Inscrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire. Les églises de Pikogan et de Manawan. *Archives de sciences sociales des religions*, 141, 9-32. doi: 10.4000/assr.12382

- Brotman, S., Ryan, B., Jalbert, Y., et Rowe, B. (2002). Reclaiming space-regaining health: The health care experiences of two-spirit people in Canada. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 14(1), 67-87.
- Brown, G., et Browne, K. (2016). An introduction to the geographies of sex and sexualities. Dans G. Brown et K. Browne (dir.), *The Routledge research companion to geographies of sex and sexualities* (p. 1-10). New York, NY: Routledge.
- Brown, M. et Knopp, L. (2008). Queering the map : the productive tensions of colliding epistemologies. *Annals of the Association of American Geographers*, 98(1), 40-58.
- Browne, K. (2007). (Re) making the other, heterosexualising everyday space. *Environment and Planning A*, 39(4), 996-1014.
- . (2006). Challenging queer geographies. *Antipode*, 38(5), 885-893.
- Browne, K., Lim, J. et Brown, G. (2009). *Geographies of Sexualities : Theory, Practices and Politics*. Farnham, Angleterre : Ashgate Publishing Limited.
- Browne, K. et Nash, C. (2010). *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research*. Farnham, UK: Ashgate.
- Butler, J. (2011). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York, États-Unis: Routledge.
- Byrne, B. (2006). *White lives: the Interplay of 'Race', Class and Gender in Everyday Life*. New York, États-Unis: Routledge.
- Calbérac, Y. (2006, mars). *Le terrain des géographes, entre tradition disciplinaire et légitimation du chercheur*. Communication présentée au colloque « Approche des terrains de recherche », Bordeaux, France. Repéré à <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00359229/document>
- Casey, M. E. (2009). The queer unwanted and their undesirable 'Otherness'. Dans K. Browne, J. Lim et G. Brown (dir.), *Geographies of sexualities theory, practices and politics*. Farnham, Angleterre : Ashgate.
- Cattan, N. (2012). Trans-territoire. Repenser le lieu par les pratiques spatiales de populations en position de minorité. *L'Information géographique*, 76(2), 57-71. doi: 10.3917/lig.762.0057
- Champagne, D. (Turtle Mountain Chippewa). (1998). American Indian studies is for everyone. Dans D. A. Mihesuah (Choctaw Nation of Oklahoma) (dir.), *Natives and academics:*

- Researching and writing about American Indians* (p. 181–189). Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Christensen, J. (2012). Telling stories: Exploring research storytelling as a meaningful approach to knowledge mobilization with Indigenous research collaborators and diverse audiences in community-based participatory research. *The Canadian Geographer*, 56(2), 231–242.
- Collignon, B. (2010). L'éthique et le terrain. *L'Information géographique*, 74(1), 63-83.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ). (2007). *De l'égalité juridique à l'égalité sociale : Vers une stratégie nationale de lutte contre l'homophobie*. Repéré à [http://www.cdpcj.qc.ca/publications/rapport\\_homophobie.pdf](http://www.cdpcj.qc.ca/publications/rapport_homophobie.pdf)
- Conseil québécois LGBT. (2017). *LGBTQuoi*. Document inédit.
- Conradson, D. (2005). Focus groups. Dans R. Flowerdew et D. Martin (dir.), *Methods in human geography* (2e éd., p. 128-143). Essex, Angleterre : Pearson Education Limited.
- Coombes, B., Johnson, J. T., et Howitt, R. (2014). Indigenous geographies III: Methodological innovation and the unsettling of participatory research. *Progress in Human Geography*, 38(6), 845-854.
- . (2012). Indigenous geographies II: The aspirational spaces in postcolonial politics – reconciliation, belonging and social provision. *Progress in Human Geography*, 37(5), 691-700.
- Corntassel, J., Chaw-win-is et T'lakwodzi (2009). Indigenous storytelling, truth-telling, and community approaches to reconciliation. *ESC: English Studies in Canada*, 35(1), 137-159. doi:10.1353/esc.0.0163
- Cortès, G., et Faret, L. (2009). *Les circulations transnationales. Lire les turbulences*. Paris, FR: Armand- Colin.
- Côté, N. (2015). « À ciel ouvert, de Nelly Arcan: petit traité de l'économie des relations hétérosexuelles blanches? » *Recherches féministes*, 28(2), 143-161. doi: 10.7202/1034179ar
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Cruikshank, M. (1992). *The gay and lesbian liberation movement*. New York, États-Unis: Routledge.

- Davies, M. (2009). Queer. Dans P. Cane et J. Conaghan, *The New Oxford Companion to Law*. Oxford, Angleterre: Oxford University Press.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. London, Angleterre: The Athlone Press.
- . (1983) *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis, États-Unis: University of Minnesota Press.
- Depelteau, J. et Giroux, D. (2015). LGBTQ issues as Indigenous politics: Two-Spirit mobilization in Canada. Dans M. Tremblay (Ed.), *Queer mobilizations: Social movement activism and Canadian public policy* (p. 64-83). Vancouver, Canada: UBC Press.
- Desbiens, C. 2007. Speaking the land: Exploring women's historical geographies in Northern Quebec. *The Canadian Geographer*, 51(3), 360-72.
- Désy, P. (1978). L'homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord). *Libre — politique, anthropologie, philosophie*, 78(3), 57-102.
- Dowling, R., Lloyd, K., et Suchet-Pearson, S. (2016). Qualitative methods II: 'More-than-human' methodologies and/in praxis. *Progress in Human Geography*, 41(6), 823-831.
- Driskill, Q. L. (2010). Doubleweaving Two-Spirit critiques: Building alliances between Native and Queer Studies. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16(1-2), 69-92.
- Driskill, Q.-L., Finley, C., Gilley, B. J. et Morgensen, S. L. (2011). *Queer indigenous studies: Critical interventions in theory, politics and literature*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- El-Hage, H. et Lee, E. O. J. (2015). *Vivre avec de multiples barrières. Le cas des personnes LGBTQ racisées à Montréal*. Montréal, Québec : Collection METISS.
- Ellwood, L. J. (2016, 25 avril). Two Spirit Society seeks help to join NYC Gay Pride 2016. *Indian Country Today Media Network*. Repéré à <http://indiancountrytodaymedia.com/2016/04/25/two-spirit-society-seeks-help-join-nyc-gay-pride-2016> 164 245
- Evans, M., Hole, R., Berg, L. D., Hutchinson, P., et Sookraj, D. (2009). Toward a fusion of Indigenous methodologies participatory action research and white studies in an urban Aboriginal research agenda. *Qualitative Inquiry*, 15(5), 893-910.



- Evans-Campbell, T., Walters, K.L., Pearson, C.R. et Campbell, C.D. (2012). Indian boarding school experience, substance use, and mental health among urban Two-Spirit American Indian/Alaskan Natives. *The American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, 38(5), 421-427.
- Ferreira, E. et Salvador, R. (2015). Lesbian collaborative web mapping: disrupting heteronormativity in Portugal. *Gender, Place & Culture*, 22(7), 954-970. doi: 10.1080/0966369X.2014.917276
- Fincher, R. et Jacobs, J. (1998) *Cities of difference*. New York, États-Unis: Guilford Press.
- Finley, C. (2011). Decolonizing the queer Native body (and recovering the Native bull-dyke): Bringing “sexy back” and out of Native studies’ closet. Dans Q. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley et S. L. Morgensen (dir.), *Queer Indigenous studies: Critical interventions in theory, politics and Literature* (p. 31-42). Tucson, États-Unis: University of Arizona Press.
- Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité T01: La volonté de savoir. Paris, France: Gallimard.
- Garcia, A. M. (2014). Chicana feminist thought: the basic historical writings. New York, États-Unis: Routledge.
- Gilley, B. J. (2006). *Becoming Two-Spirit: Gay identity and social acceptance in Indian country*. Lincoln, États-Unis: University of Nebraska Press.
- Gorman-Murray, A. (2007). Rethinking queer migration through the body. *Social & Cultural Geography*, 8(1), 105-121.
- Gorman-Murray, A., Johnston, L., et Waitt, G. (2010). Queer(ing) communication in research relationships: A conversation about subjectivities, methodologies and ethics. Dans K. Browne et C. J. Nash (dir.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (pp. 97-112). Farnham, UK: Ashgate.
- Greensmith, C., et Giwa, S. (2013). Challenging settler colonialism in contemporary queer politics: Settler homonationalism, Pride Toronto, and Two-Spirit subjectivities. *American Indian Culture and Research Journal*, 37(2), 129-148.
- Greenwood, M., de Leeuw, S. et Lindsay, N. (2018). Challenges in health equity for Indigenous people in Canada. *The Lancet*, 391(10131), 1645-1648.

- Hames-Garcia, M. (2013). What's after queer theory? Queer ethnic and indigenous studies. *Feminist Studies*, 39(2), 384-404.
- Harding, S. (2004). *The feminist standpoint theory reader : intellectual & political controversies*. New York, États-Unis : Routledge.
- Heath Justice, D. (2010). Notes Toward a Theory of Anomaly. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16(1-2), 207-242.
- Heath Justice, D., Rifkin, M. et Schneider, B. (2010). Introduction. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16(1-2), 5-39.
- Held, N. (2015). Comfortable and safe spaces? Gender, sexuality and 'race' in night-time leisure spaces. *Emotion, Space and Society*, 14, 33-42.
- Herbert, S. (2010). Encounters and collaborations: Introduction. Dans D. DeLyser, S. Herbert, S. Aitken, M. Crang et L. McDowell (dir.), *The Sage handbook of qualitative geography* (p. 117-120). London, Angleterre: Sage Publications.
- Hohban, L. (2015). *Profil de la population autochtone de 2006 pour Montréal*. Repéré à <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-638-x/2009002/article/11059-fra.htm>
- Hunt, S. (2016). *An introduction to the health of Two-Spirit people: Historical, contemporary and emergent issues*. Repéré à [https://www.ccsa-nccah.ca/495/Publication\\_view.nccah?id=156](https://www.ccsa-nccah.ca/495/Publication_view.nccah?id=156)
- Hunt, S., et Holmes, C. (2015). Everyday Decolonization: Living a decolonizing queer politics. *Journal of lesbian studies*, 19(2), 154-172. doi: 10.1080/10894160.2015.970975
- Jackman, M. C. (2016). The trouble with fieldwork : queering methodologies. Dans K. Browne et C. J. Nash (dir.), *Queer methods and methodologies Intersecting queer theories and social science research*. New York, États-Unis : Routledge.
- Jackson, P., et Russell, P. (2010). Life history interviewing. Dans D. DeLyser, S. Herbert, S. Aitken, M. Crang et L. McDowell (dir.), *The Sage handbook of qualitative geography* (p. 172-192). London, Angleterre: Sage Publications.
- Jacobs, S.-E., Thomas, W., et Lang, S. (1997). *Two-Spirit People. Native American gender identity, sexuality, and spirituality*. Champaign, États-Unis: University of Illinois Press.
- Jaggar, A. M. et Young, I. M. (2000). *A companion to feminist philosophy*. Malden, États-Unis: Blackwell.

- Jérôme, L. et Veilleux, V. (2014). Witamowikok, «dire» le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui: Territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 11-22. doi : 10.7202/1027876ar
- Johnston, L. (2016). Gender and sexuality II : Activism. *Progress in Human Geography*, 1-9. doi:10.1177/0309132516659569
- . (2015). Gender and sexuality I : genderqueer geographies ? *Progress in Human Geography*, 1-11. doi : 10.1177/0309132515592109
- Jolivet, V. (2017). Nouvelles mobilités à Cuba : penser l'espace relationnel cubano-américain. *Cahiers des Amériques Latines*, 84, 49-67.
- Krätke, S., Wildner, K., et Lanz, S. (2012). Concepts, dimensions and research fields : An introduction. Dans S. Krätke, K. Wildner et S. Lanz (dir.), *Transnationalism and urbanism* (p. 1-29). New York, États-Unis: Routledge.
- Kehoe, A. B. (1997). On the incommensurability of gender categories. Dans S.-E. Jacobs, W. Thomas et S. Lang (dir.), *Two-Spirit People* (p. 265-271). Champaign, États-Unis : University of Illinois Press.
- Kermoal, N. and Lévesque, C. (2010). Repenser le rapport à la ville : Pour une histoire autochtone de l'urbanité. *Nouvelles pratiques sociale*, 23 (1), 67-82. doi : 10.7202/1003168ar
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies : characteristics, conversations and contexts*. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Kulpa, R. et Silva, J. M. (2016). Decolonizing queer epistemologies: section introduction. Dans G. Brown et K. Browne (dir.), *The Routledge research companion to geographies of sex and sexualities*. New York, États-Unis : Routledge.
- Lang, S. (1997). Various kinds of Two-Spirit people: Gender variance and homosexuality in Native American communities. Dans S.-E. Jacobs, W. Thomas et S. Lang (dir.), *Two-Spirit people* (p. 100-118). Champaign, États-Unis: University of Illinois Press.
- Larivée, C. (2013). Le *standpoint theory* : en faveur d'une nouvelle méthode épistémologique. *Ithaque*, 13, 127-149.
- Latham, A. (2003). Research, performance and doing human geography: some reflections on the diary-photography, diary-interview method. *Environment and Planning*, 35(11) 1993-2017. Repéré à <http://dx.doi.org/10.1068/a3587>

- Lerat, G. (2004). *Two-Spirit youth speak out! Analysis of the needs assessment tool*. Vancouver, Canada: Urban Native Youth Association. Repéré à <http://www.unya.bc.ca/downloads/glbqtq-twospirit-final-report.pdf>
- MacDonald, M. L. (2010). Two-Spirits organizing: Indigenous two-spirit identity in the Twin Cities Region. Dans K. P. Murphy, J. L. Pierce et L. Knopp (dir.), *Queer Twin Cities*. Minneapolis, United States: University of Minnesota Press.
- Manalansan, M. F. (2006). Queer intersections: Sexuality and gender in migration studies. *The International Migration Review*, 40(1), p. 224-249.
- Massey, D. (2005). *For space*. Los Angeles, États-Unis: Sage Publications.
- Medicine, B. (1997). Changing Native American roles in an urban context and changing Native American sex roles in an urban context. Dans S.-E. Jacobs, W. Thomas et S. Lang (Dir.), *Two-Spirit people* (p. 145-155). Champaign, États-Unis: University of Illinois Press.
- Meyercook, F. et Labelle, D. (2003). Namaji: Two-spirit organizing in Montreal, Canada. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 16(1), 29-51. doi : 10.1300/J041v16n01\_02
- McDowell, L. (2010). Interviewing: Fear and liking in the field. Dans D. DeLyser, S. Herbert, S. Aitken, M. Crang et L. McDowell (dir.), *The Sage handbook of qualitative geography* (pp. 156-171). London, Angleterre: Sage Publications.
- McKian, S. (2010). The art of geographic interpretation. Dans D. DeLyser, S. Herbert, S. Aitken, M. Crang et L. McDowell (dir.), *The Sage handbook of qualitative geography* (pp. 359-372). London, Angleterre: Sage Publications.
- Ministère de la Justice. (2017). *Plan d'action gouvernemental de lutte contre l'homophobie et la transphobie 2017-2022: pour un Québec riche de sa diversité*. Repéré à [https://www.justice.gouv.qc.ca/fileadmin/user\\_upload/contenu/documents/Fr\\_francais/\\_centredoc/publications/ministere/plansactions/Plan\\_action\\_gouvernemental\\_lutte\\_contre\\_homophobie\\_transphobie\\_2017-2022.pdf](https://www.justice.gouv.qc.ca/fileadmin/user_upload/contenu/documents/Fr_francais/_centredoc/publications/ministere/plansactions/Plan_action_gouvernemental_lutte_contre_homophobie_transphobie_2017-2022.pdf)
- Morgensen, S. L. (2011a). Unsettling queer politics : What can non-natives learn from Two-Spirit organizing? Dans Q. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley et S. L. Morgensen (dir.), *Queer indigenous studies : Critical interventions in theory, politics and Literature*. Tucson, États-Unis : The University of Arizona Press.
- . (2011b). *Spaces between us*. Minneapolis, États-Unis : University of Minnesota Press.

- Mulé, N. J., Ross, L. R., Deeptose, B., Jackson, B. E., Daley, A., Travers, A., et Moore, D. (2009). Promoting LGBT health and wellbeing through inclusive policy development. *International Journal for Equity in Health*, 8(18), 1-11.
- Namaste, V. K. (1999). HIV/AIDS and female-to-male transsexuals and transvestites: Results for a needs assessment in Quebec. *The International Journal of Transgenderism*, 3(1-2), 91-100.
- Nast, H. (2002). Queer patriarchies, queer racisms, international. *Antipode*, 34, 874-910.
- Oswin, N. (2013). Geographies of sexualities: The cultural turn and after. Dans N. C. Johnson, R. H. Schein et J. Winders (Dir.), *The Wiley-Blackwell companion to cultural geography* (p. 105-117). Malden, Angleterre: Wiley-Blackwell.
- . (2008). Critical geographies and the uses of sexuality: Deconstructing queer space. *Progress in Human Geography*, 32(1), 89-103.
- Perreault, J. (2015). La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine. *Recherches féministes*, 28(2), 33-52. doi : 10.7202/1034174ar
- Podmore, J. (2013). Critical commentary: Sexualities landscapes beyond homonormativity. *Geoforum*, 49, 263-267.
- . (2006). Gone 'underground' ? Lesbian visibility and the consolidation of queer space in Montréal. *Social and cultural geography*, 7(4), 595-625. doi : 10.1080/14649360600825737
- Prieur, C. (2015). Penser les lieux queers: Entre domination, violence et bienveillance: Étude à la lumière des milieux parisiens et montréalais (Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, Paris). Repéré à <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01304990/> document
- Pualani Louis, R. (2007). Can you hear us now? Voices from the margin : using Indigenous methodologies in geographic research. *Geographical research*, 45(2), 130-139. doi: 10.1111/j.1745-5871.2007.00443.x
- Puar, J. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Durham, États-Unis : Duke University Press.
- Quebec Native Women. (2010). *Bill C-3: An act to promote gender equity in Indian registration by responding to the court of appeal for British Columbia decision in McIvor v. Canada*. Repéré à [http://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2017/03/QNW-FAQ-Positionpaper-BillC-3McIvorfinal.eng\\_.pdf](http://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2017/03/QNW-FAQ-Positionpaper-BillC-3McIvorfinal.eng_.pdf)

- Ramirez, R. K. (2007). *Native hubs: Culture, community and belonging in Silicon Valley and beyond*. Durham, États-Unis: Duke University Press.
- Rétaillé, D. (2014). De l'espace nomade à l'espace mobile en passant par l'espace du contrat: Une expérience théorique. *La Revue canadienne des études africaines*, 48(1), 13-28.
- Ristock, J., Zoccole, A., et Passante, L. (2010). *The Aboriginal Two-Spirit and LGBTQ Migration, Mobility and Health Research Project: Winnipeg, Final Report, November 2010*. Repéré à <http://www.2spirits.com/PDFolder/MMHReport.pdf>
- Ristock, J., Zoccole, A. et Potskin, J. (2011). *The Aboriginal Two-Spirit and LGBTQ Migration, Mobility and Health Research Project: Vancouver final report, September 2011*. Repéré à <http://www.2spirits.com/PDFolder/2011%20Vancouver%20full%20report%20final.pdf>
- Rooke, A. (2010). Queer in the field : on emotions, temporality and performativity in ethnography. Dans K. Browne et C. J. Nash (dir.), *Queer methods and methodologies Intersecting queer theories and social science research*. New York, États-Unis : Ashgate.
- Roscoe, W. (1998). *Changing ones: Third and fourth genders in native North America*. New York, États-Unis : St. Martin's Press.
- Rouhani, F. (2016). Queer political geographies of migration and diaspora. Dans G. Brown et K. Browne (dir.), *The Routledge research companion to geographies of sex and sexualities* (p. 229-236). New York, États-Unis: Routledge.
- Royal Commission on Aboriginal Peoples (RCAP). (1996). Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa, Ontario: Ministry of Supply and Services. Repéré à <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-04.pdf>
- Schnapper, D. (2001). De l'État-nation au monde transnational: Du sens et de l'utilité du concept de diaspora. *Revue européenne de migrations internationales*, 17(2), 9-36.
- Secrétariat aux affaires autochtones (SAA). (2017). *Faire plus, faire mieux: Plan d'action gouvernemental pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuits 2017-2022*. Repéré à [http://www.saa.gouv.qc.ca/publications\\_documentation/publications/PAS/plan-action-social.pdf](http://www.saa.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/PAS/plan-action-social.pdf)

- Simpson, L., Nanibush, W. et Williams, C. (2012). The resurgence of Indigenous women's knowledge and resistance in relation to land and territoriality: Transnational and interdisciplinary perspectives. *InTensions Journal*, 6, 1-7.
- Smith, A. (2011). Queer theory and Native studies: The heteronormativity of settler colonialism. Dans Q. Driskill, C. Finley, B. J. Gilley et S. L. Morgensen (dir.), *Queer indigenous studies: Critical interventions in theory, politics and literature* (p. 43-65). Tucson, États-Unis: University of Arizona Press.
- . (2005). *Conquest : Sexual Violence and the American Indian Genocide*. Cambridge, États-Unis : South End Press.
- Smithers, G. D. (2014). Cherokee "two-spirits": Gender, Ritual, and Spirituality in the Native South. *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal*, 12(3), 626-651.
- Snyder, M., et Wilson, K. (2015). "Too much moving...there's always a reason : Understanding urban Aboriginal peoples' experiences of mobility and its impact on holistic health. *Health and Place*, 34, 181-189.
- Statistics Canada. (2017a). Aboriginal peoples in Canada: Key results from the 2016 Census. Repéré à <http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/171025/dq171025a-eng.htm>
- Statistics Canada. (2017b). Same-sex couples in Canada in 2016. Repéré à <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016007/98-200-x2016007-eng.cfm>
- Statistics Canada. (2011). *Aboriginal peoples: Fact sheet for Quebec*. Repéré à <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-656-x/89-656-x2016006-fra.htm>
- Stevenson, W. (1999). Colonialism and First Nations women in Canada. Dans E. Dua et A. Robertson (dir.), *Scratching the surface: Canadian anti-racist feminist thought* (p. 49-79). Toronto, Canada: Women's Press.
- Swisher, K. G. (Standing Rock Sioux). (1998). Why Indian people should be the ones to write about Indian education. Dans D. A. Mihesuah (Choctaw Nation of Oklahoma) (dir.), *Natives and academics: Researching and writing about American Indians* (p. 190-200). Lincoln, États-Unis: University of Nebraska Press.
- Tarrius, A. (2012). D'ici et de là-bas... Restructurations urbaines, globalisation des économies et transnationalisme migratoire. *Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines*, (28)2012. Repéré à <https://journals.openedition.org/leportique/2574>

- Teengs, D. O. B. (2008). *Two-spirit Women*. Repéré sur le site de 2-Spirited People of the 1st Nations <http://www.2spirits.com/>
- Teengs, D. O. B. et Travers, R. (2006). "River of life, rapids of change": Understanding HIV vulnerability among Two-Spirit youth who migrate to Toronto. *Health Sciences Faculty Publication* 2, 16-28.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London, Angleterre: Zed Books Ltd.
- Tyner, J. A. (2012). *Space, place, and violence: violence and the embodied geographies of race, sex, and gender*. New York, États-Unis, Routledge.
- Verne, J. (2012). "Le terrain, c'est moi?" Reflections on the emergence of the field in translocal research. *Annales de Géographie*, 121(687-688), 561-582.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. London, Angleterre: Routledge.
- Walters, K. L., Evans-Campbell, T., Simoni, J., Ronquillo, T. et Bhuyan, R. (2006). My spirit in my heart. *Journal of lesbian studies*, 10(1-2), 125-149. Repéré à [http://dx.doi.org/10.1300/J155v10n01\\_07](http://dx.doi.org/10.1300/J155v10n01_07)
- Watson, A. et Till, K. (2010). Ethnography and participant observation. Dans D. DeLyser, S. Herbert, S. Aitken, M. Crang et L. McDowell (dir.), *The Sage handbook of qualitative geography* (p. 121-137). London, Angleterre: Sage.
- Weber, L. et Pickering, S. (2014). *Globalization and the borders: death at the global frontier*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Wesley, D. L. (2015). Reimagining Two-Spirit community: Critically centering narratives of urban Two-Spirit youth (Mémoire de maîtrise, Queen's University, Kingston). Repéré à [qspace.library.queensu.ca/bitstream/1974/13024/1/Wesley\\_Dana\\_L\\_201504\\_MA.pdf](http://qspace.library.queensu.ca/bitstream/1974/13024/1/Wesley_Dana_L_201504_MA.pdf)
- Weston, K. (1998). *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science*. London, Angleterre: Routledge.
- Wiesner-Hanks, M. E. (2011). Crossing borders in transnational gender history. *Journal of Global History*, 6(3), 357-379.
- Young, I. M. (1990) Justice and the politics of difference. Princeton, États-Unis: Princeton University Press.



# Annexe 1 : Certificat d'éthique



N° de certificat  
CERAS-2016-17-015-D

Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences

## CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences (CÉRAS), selon les procédures en vigueur, en vertu des documents qui lui ont été fournis, a examiné le projet de recherche suivant et conclu qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal.

Projet	
Titre du projet	Négocier et naviguer les espaces urbains: la résilience et l'empowerment des jeunes Two-Spirit et LGBTQ autochtones
Étudiante requérante	Alexe Lépine-Dubois, Étudiante à la maîtrise, FAS-Département de géographie
Sous la direction de	Thora Martina Herrmann, professeure agrégée, FAS-Département de géographie, Université de Montréal & Julie Podmore, professeure adjointe, Département de géographie, Université de Concordia.
Financement	
Organisme	CRSH
Programme	Bourse d'études supérieures du Canada au niveau de la maîtrise - Joseph Armand Bombardier
Titre de l'octroi si différent	
Numéro d'octroi	
Chercheur principal	
No de compte	

### MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au CÉRAS qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique.

Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au CÉRAS.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est disponible sur la page web du CÉRAS.



Martin Arguin, Président  
Comité d'éthique de la recherche en arts  
et en sciences  
Université de Montréal

18 mai 2016  
Date de délivrance

31 décembre 2019  
Date de fin de Validité

adresse postale  
C.P. 6128, succ. Centre-ville  
Montréal QC H3C 3J7

adresse civique  
Pavillon Lionel-Groulx  
3150, rue Jean-Brillant  
Local C-9104  
Montréal QC H3T 1N8

Téléphone : 514-343-7338  
ceras@umontreal.ca  
www.ceras.umontreal.ca

## Annexe 2 : Questionnaire d’entrevue

### Conversation

#### **(A) Lieux significatifs**

1. Lieux pratiqués ou évités (récurrents?)  
Y en a-t-il qui sont récurrents (tu y retournes souvent)?  
Y en a-t-il que tu fréquentes seulement à certains moments? (Ex : le soir)  
Quelles émotions y sont attachées (lieux à éviter : ex : peur, colère / lieux aimés : calme)
2. Parcours géographiques  
(dans la ville ou entre ville et autres lieux, communautés, autres villes)
3. Lieu ou espace à construire (oui ou non, si oui, où? comment? permanent vs événementiel?)

#### **(B) Événements : lieux éphémères**

1. Y a-t-il des événements, ou des lieux de passage (comme une soirée, etc.) que tu fréquentes?
2. Y a-t-il des événements spécifiquement Two-Spirit que tu fréquentes?
3. Connais-tu les rassemblements Two-Spirit? Y es-tu déjà allé?
4. Que penses-tu de la Gay Pride? À Montréal?  
À Toronto (il y avait un contingent Two-Spirit)? À NYC?
5. Y a-t-il un événement de ce genre (2S gathering) qui manque à Montréal?  
Si oui, comment serait-il?  
Quelle forme (récurrent, éphémère, organisation, localisation, etc.)

#### **(C) Types d’espaces**

1. Parmi les espaces discutés, trouves-tu qu’il y a différents types d’espaces; comment les caractériserais-tu?
2. Est-ce difficile, complexe, de passer d’un de ces espaces à un autre?

#### **(D) Regroupements et alliances possibles**

1. Est-ce ou serait-ce plus facile de naviguer différents types d’espaces si tu n’étais pas seul; s’il y avait des regroupements, pour trouver une compréhension mutuelle?  
(*processus individuel vs collectif; prise d’espace*)
2. Penses-tu que des alliances sont possibles, souhaitables, nécessaires? Avec **qui** le serait-ce?  
Avec **qui** ne le serait-ce pas?

